

GESCHLECHT ALS METHODE

Androgynie-Konzepte im frühromantischen Geschlechterdiskurs bei
Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Nicole Sotzek

Angenommen im Herbstsemester 2014
auf Antrag der Promotionskommission:
Prof.Dr. U. Stadler (hauptverantwortliche Betreuungsperson)
Prof.Dr. B. Naumann

[Zürich, 2018]

Dissertation von Nicole Sotzek

ABSTRACTS

Die vorliegende Dissertation beschäftigt sich mit dem Geschlechterdiskurs der Frühromantik, insbesondere in den Schriften von Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg. Beide Autoren haben sich sowohl in theoretischen wie in literarischen Texten mit Geschlechterfragen auseinandergesetzt und dabei auf das Androgyniemotiv zurückgegriffen, das in einer langen mythologischen Tradition steht. Androgynievorstellungen können sowohl subversive als auch konservative Implikationen aufweisen. Daraus ergibt sich folgende Fragestellung: Inwiefern bedeutet die literarische Rezeption des Androgyniemotivs bei Friedrich Schlegel und Novalis die Inanspruchnahme eines Mythos, um der zeitgenössischen Geschlechterproblematik, die von einer Naturalisierung der Geschlechterkategorien geprägt war, eine progressive bzw. eine reaktionäre Lösung anzubieten?

Dabei stellt sich heraus, dass bei Friedrich Schlegel in den theoretischen Schriften die progressiven Elemente überwiegen, der Autor jedoch bei der von vielen Zeitgenossen als skandalös empfundenen Literarisierung des Androgyniemotivs in seinem Roman *Lucinde* hinter seinen eigenen theoretischen Forderungen zurückbleibt. Bei Novalis erscheint ein anderes Bild: Eine Untersuchung der naturwissenschaftlichen, philosophischen und literarischen Äusserungen zur Geschlechterdifferenz zeigen das Androgynie-Konzept bei Novalis als eine Denkoperation, die in den Dienst einer spezifischen Poetik – das was Novalis unter Romantisieren verstanden hatte - gestellt wird und dabei durchaus progressive Aspekte aufweist.

This dissertation deals with gender discourse in early romanticism, especially in the writings of Friedrich Schlegel and Friedrich von Hardenberg. The two authors explore gender issues in both theoretical and literary texts, and at the same draw on the 'androgyny motif' – a long-standing mythological tradition. Conceptions of androgyny can have both subversive and conservative implications. This results in the following question: to what extent does the literary reception of the androgyny motif in the work of Friedrich Schlegel and Novalis involve the use of a myth to offer a progressive or, respectively, a reactionary solution to contemporary gender issues, which were characterised by a naturalisation of gender categories?

As regards Friedrich Schlegel, in this respect it turns out that the progressive elements predominate in the theoretical writings. However, in his novel *Lucinde*, the author falls short of his own theoretical postulations with the literalisation of the androgyny motif, which was perceived as scandalous by many contemporaries. Novalis presents a different picture: An examination of the scientific, philosophical and literary expressions on gender difference shows that the androgyny concept was like a mental operation for Novalis – one that is placed in the service of specific poetics (which is what Novalis had understood by 'romanticising') and thereby showing definite progressive aspects.

1. INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	6
2. Das Androgyniekonzept: Terminologie und Kritik	12
2.1 Androgynie und Hermaphroditismus	12
2.2 Bisexualität	14
2.3 Die genderorientierte Kritik am Androgyniekonzept	19
3. Mythologische Gestaltungen des Androgyniemotivs	26
3.1 Frühe Literarisierung	26
3.1.1 Der Androgyniemythos bei Platon	26
3.1.2 Ovids Hermaphroditos	29
3.2 Der androgyne Urmensch im jüdisch-christlichen Kultkreis	33
3.2.1 Die Gnosis	34
3.2.1.1 Die Kosmogonie und die Rolle der Sophia	35
3.2.1.2 Der androgyne Anthropos der Gnosis	40
3.2.1.3 Androgynie im gnostischen Kult	45
3.2.2 Die Kabbalah	49
3.2.2.1 Die Sefirot-Konzeption und die Schechina	54
3.2.2.2 Adam Qadmôn und die kabbalistische Sexuelsymbolik	59
3.2.2.3 Kabbalistische Buchstabenmystik	63
4. Exkurs: Jakob Böhmes Vision des androgynen Anthropos	64
4.1 Sophia	65
4.2 Die androgynie Geist-Leiblichkeit Adams und der Sündenfall	67
4.3 Der androgyne Christus	71

5. Der Geschlechterdiskurs im späten 18. Jahrhundert	74
5.1 Methodische Vorüberlegungen.....	74
5.2 Die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz am Ausgang des 18. Jahrhunderts	75
6. Androgynität bei Friedrich Schlegel	82
6.1 Schlegels Position im zeitgenössischen Geschlechterdiskurs.....	82
6.1.1 Schlegels Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen	82
6.1.1.1 Schlegel und Humboldt	82
6.1.1.2 Schlegel und Rousseau.....	86
6.1.1.3 Schlegel und Schiller	88
6.1.1.4 Schlegel und Friedrich Heinrich Jacobi	92
6.2 Androgynität in den Schriften zur Antike.....	95
6.2.1 Antigone – ein androgyner Charakter zur Zeit der griechischen Polis.....	96
6.2.1.1 Der Charakterbegriff.....	96
6.2.1.2 Die Antigone des Sophokles: der vollkommene Charakter.....	97
6.2.2 Sozio-politische Voraussetzungen für Androgynität	103
6.2.2.1 Diotima – die gebildete und freie Frau	103
6.2.2.2 Platons Republik und die Geschlechterfrage.....	106
6.2.2.3 Erste Kategorisierungen von Geschlechtsstereotypen	107
6.2.3 Das Verhältnis von Philosophie und Poesie und die Geschlechter.....	109
6.2.3.1 Weibliche und männliche Bildung.....	109
6.2.3.2 Die Funktion der Liebe	114
6.3. Die literarische Aktualisierung des Androgyniekonzepts in der <i>Lucinde</i>	116
6.3.1 Der Roman	116
6.3.2 Androgynität auf der Ebene der Romanfiguren	119
6.3.2.1 Julius	119
6.3.2.1.1 Lehrjahre der Männlichkeit.....	120

6.3.2.1.2 Der androgyne Künstler.....	125
6.3.2.2 Lucinde	131
6.3.2.2.1 Die Frau als menschliche Pflanze.....	132
6.3.2.2.2 Lucinde – ein androgyner Charakter?.....	134
7. Androgynität bei Novalis	139
7.1 Erörterungen zur Geschlechtsdifferenz in den theoretischen Aufzeichnungen	139
7.1.1 Die philosophischen Grundlagen der Geschlechtertheorie	141
7.1.1.1 Ordo inversus	141
7.1.1.2 Das Analogieverfahren	143
7.1.2 Geschlechterpolarität und Androgynie in den Fichte-Studien.....	145
7.1.2.1 Exkurs: Fichtes Eheentwurf	153
7.1.3 Die Geschlechterpolarität in den naturwissenschaftlichen Aufzeichnungen und im <i>Allgemeinen Brouillon</i>	162
7.1.3.1 Fragmentästhetik.....	163
7.1.3.2 Grundzüge der Hardenbergschen Naturphilosophie	164
7.1.3.3 Chemie	169
7.1.3.4. Physik und Mathematik	178
7.1.3.5 Botanik	184
7.2 <i>Die Lehrlinge zu Sais</i> : Literarisierte Androgynie als Element der Naturphilosophie.....	186
7.2.1 Allgemeine Vorbemerkungen.....	186
7.2.2 Das Märchen.....	187
7.2.2.1 Zur Theorie des Märchens.....	188
7.2.2.2 Die Quellen.....	190
7.2.3 Die Mischung der Geschlechtscharaktere.....	193
7.2.3.1 Literarisierte Androgynie auf der Ebene der Märchenfiguren	195
7.2.3.1.1 Hyacinth und Rosenblüte	195

7.2.3.1.2 Der Mann aus fremden Landen und die Alte aus dem Wald	198
7.2.3.1.3 Die verschleierte Göttin zu Sais.....	201
7.2.3.2 Literarisierte Androgynie auf der Ebene der Märchenstruktur	204
7.3. Androgynie im <i>Heinrich von Ofterdingen</i>	211
7.3.1 Der Roman	211
7.3.2 Androgynie auf der Ebene der Romanfiguren.....	212
7.3.2.1 Heinrich – der Weg zum androgynen Dichter	212
7.3.2.1.1. Der Initialtraum	212
7.3.2.1.2 Das unlesbare Buch	218
7.3.2.1.3 Der zweite Traum.....	219
7.3.2.2 Poetisch produktive Frauenfiguren	221
7.3.3 Androgynne Allegorien.....	226
7.3.3.1 Das Mondschauspiel im Klingsohr-Märchen.....	226
7.3.3.2 Eros und Freya	228
7.3.3.3 Sophie und Arctur.....	230
8. Ergebnisse: Ein Vergleich.....	233
9. Bibliografie.....	238

Kapitel 1

Entgegensetzen ist stricte – vereinigen – indem beydes durch ein Drittes sich entgegengesetzt – ... dadurch aber ein reeller Unterschied zwischen ihren Wesen und Eigenschaften aufgehoben wird und nur ein zufälliger, Wechselnder bleibt.“
Novalis, HKA, II, S. 240

1. EINLEITUNG

Der frühromantische Kunst-, Lebens- und Gesellschaftsentwurf, der sich im Spannungsfeld von bürgerlicher Emanzipation und nachrevolutionärem Desillusionismus, an der Schnittstelle von Spätaufklärung, Weimarer Klassik und Deutschem Idealismus herauszubilden begann, enthielt auch die Suche nach einem neuen Geschlechterverständnis. Ausschlaggebend für eine erhöhte Sensibilität in Bezug auf die Geschlechterfrage waren Frauen wie Caroline Michaelis-Böhmer-Schlegel-Schelling, Rahel Levin, Henriette Herz und Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel, die sich durch ihre Teilnahme am öffentlichen Kulturbetrieb den traditionellen Geschlechterrollen widersetzten. In diesem Zusammenhang entstanden bei Autoren wie Friedrich Schlegel, Novalis und J.W. Ritter Geschlechtertheorien, in denen ein Motiv aufgegriffen wurde, das als utopischer Entwurf zu einer Aussöhnung in der Geschlechterproblematik beitragen sollte. Androgynie, die Vorstellung einer friedlichen Koexistenz von geschlechtlich kodierten Attributen, wird wiederholt in theoretischen und poetischen Texten der Frühromantik thematisiert und postuliert. Damit reagierten die genannten Autoren am Ende des 18. Jahrhunderts auf einen sozio-kulturellen Wandel, der durch die Entstehung der bürgerlichen Kleinfamilie bedingt, das traditionelle Rollenverständnis von Frauen und Männer ins Wanken brachte und die moderne Geschlechterordnung etablierte

Die frühromantische Androgynie-Utopie speist sich aus einer langen mythologischen Tradition, deren auffälligstes Kennzeichen Universalität ist. Denn in nahezu allen europäischen und aussereuropäischen Mythologien ist von doppelgeschlechtlichen Gottheiten die Rede, wobei vor allem in den mystischen Traditionen von einer durchgehenden Spur des Androgynen gesprochen werden kann, die meist im Widerspruch zur gültigen Lehrmeinung stand. In der europäischen Literatur fanden poetische Gestaltungen des Motivs in der Antike, der Renaissance, der Romantik und der Literatur um 1900 ihren produktiven Höhepunkt. Achim Aurnhammer hat in seiner Studie einen breiten Über-

blick über die literarischen Gestaltungen des Androgynie-Motivs in der europäischen Literatur darlegt¹. Darin wird die These vertreten, dass in der Romantik der mythologische Ursprung von Androgynie durch eine naturwissenschaftliche, vor allem „botanische Beglaubigung“ ersetzt werde². Diese These wird anhand der konkreten Textanalyse der theoretischen und literarischen Werke von Friedrich Schlegel und Novalis zu überprüfen sein. Ricarda Huch hat als erste in ihren Werken *Blütezeit der Romantik* (1899) und *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (1902) auf das Androgyniemotiv in der Romantik hingewiesen. 1919 hat Fritz Giese mit seiner Abhandlung *Der romantische Charakter*³ dem Thema eine erste eigenständige Studie gewidmet. In die jüngere Zeit fällt die Untersuchung von Sara Friedrichsmeyer zum Androgyniebegriff bei Novalis und Friedrich Schlegel, die sich in erster Linie eine deskriptive Darstellung des Motivs im Werk der beiden Autoren zur Aufgabe gestellt hat⁴. Gleichzeitig setzt in den 1980er Jahren eine genderorientierte Literaturwissenschaft ein, die im Zuge einer kritischen Analyse des romantischen Frauenbildes im Androgynie-Konzept eine Verschleierung der realen Machtverhältnisse durch Ästhetisierung sah. Diese Kritik am Androgynie-Modell, die bis heute anhält, wird im ersten Kapitel, in dem eine Begriffsbestimmung der Androgynie vorgenommen wird, ausführlich dargestellt⁵.

Die Entstehung von Gender-Konzepten wird in der Forschung je nach theoretischem Ansatz unterschiedlich interpretiert. Eine erste Forschungsrichtung bindet den Begriff ‚Gender‘ in eine leiblich-körperliche Bezüglichkeit ein, d.h. die biologische Differenz und die Generativität werden als Referenzsystem für die Begriffsbildung aufgefasst. Andere Forscherinnen verstehen die Kategorie ‚Geschlecht‘ rein diskursiv im Sinne eines Produkts von sprachlich gefassten Bezügen. Ein dritter Ansatz nimmt gerade diese diskursive Praxis zur Ausgangslage und sieht ‚Geschlecht‘ im Sinne von ‚doing gender‘ als rein soziale Kategorie. Zudem wird in den jüngeren genderorientierten Theoriedebatten die frühere scharfe Trennung von ‚sex‘ und ‚gender‘ zunehmend in Frage gestellt. Allen Ansätzen bleibt aber gemeinsam, dass sowohl ‚sex‘ als auch ‚gender‘ als Konstrukte aufgefasst werden, deren

¹ Achim Aurnhammer: Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur. Köln, Wien 1986.

² a.a.O. S. 177ff.

³ F. Giese: Der romantische Charakter. Erster Band: Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik. Langensalza 1919.

⁴ Sara Friedrichsmeyer: The androgyne in early German romanticism: Friedrich Schlegel, Novalis and the metaphysics of love. Bern 1983. Friedrichsmeyers Abhandlung bezieht sich vor allem auf die poetischen Texten der beiden Autoren und berücksichtigt im Novalis-Kapitel die für das Thema relevanten naturwissenschaftlichen Studien nicht. Auch werden die Weiblichkeitskonzepte der beiden Autoren keiner kritischen Prüfung unterzogen.

⁵ 1984 fand die zweite Tagung von ‚Frauen in der Literaturwissenschaft‘ an der Universität Bielefeld statt, an der sich eine Sektion der Auseinandersetzung mit dem Androgynie-Modell widmete. Die im Anschluss publizierten Aufsätze werfen einen durchwegs kritischen Blick auf das Konzept. Zu den jüngeren Abhandlungen zur Thematik zählt Silke Hösrtkotte: Androgyne Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos. Tübingen 2004. Einen Forschungsüberblick über die Androgynie-Debatte in der feministischen Literaturwissenschaft, der feministischen Theoriebildung, der Soziologie und Psychologie findet sich in der Einleitung zum 4. Band der Querelles bei U. Bock, D. Alfermann: Androgynie in der Diskussion: Auflösung der Geschlechterrollengrenzen oder Verschwinden der Geschlechter? Eine Einleitung. In: Androgynie. Vielfalt der Möglichkeiten. Stuttgart, Weimar 1999 (Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 4), S. 11 – 34.

Referentialität problematisiert und untersucht werden muss. Deshalb wird im Folgenden die Kategorie ‚Geschlecht‘ als Konstruktion einer diskursiven Praxis verstanden, die auf soziale, biologische und sprachliche Referenzsysteme rekurriert. Der literarischen Konstruktion von Geschlecht kommt dabei besondere Relevanz zu.

Kulturelle Repräsentationen von >Geschlecht< können sowohl affirmativ die herrschende Norm durchsetzen, als auch diese gezielt durchbrechen. Dabei kommt der Literatur eine Schlüsselfunktion zu, weil die herrschenden, hegemonialen Geschlechterdiskurse im fiktionalen Raum der Literatur spielerisch hinterfragt und durchbrochen werden können.⁶

Dies gilt im Besonderen bei Literarisierungen des Androgynie-Modells. Wenn im Folgenden von Androgynie die Rede ist, liegt dieser wörtlich übersetzten Vorstellung der Mannweiblichkeit das Konstrukt einer Geschlechterdifferenz zugrunde. Nur was geschlechtlich unterschieden ist, kann im Phänomen der Androgynie vereint erscheinen. Den Androgynie-Diskurs durchzieht deshalb ein Paradoxon, das sich darin äussert, dass die angestrebte, potenzielle Aufhebung der Geschlechterdifferenz diese gleichzeitig voraussetzt. Das hat in der genderorientierten Forschung folgerichtig zu einer ambivalenten Einschätzung des Androgynie-Modells geführt.

Die Positionen schwanken zwischen der emphatischen Bekräftigung als Emanzipationsideal im Sinne einer (tendenziellen) Auflösung stereotyper Geschlechtervorstellungen auf der einen Seite und der kritischen Entlarvung als androgzentristsches Reproduktionsmuster altbekannter Geschlechterpolaritäten auf der anderen Seite.⁷

Zudem wird in der Theoriedebatte seit längerer Zeit der Begriff der Geschlechterdifferenz kritisch hinterfragt und einzelne Theoretikerinnen haben zu dessen Abschaffung aufgerufen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Wenn von geschlechtlich determinierter Differenz gesprochen wird, werde implizit eine Normierung, eine Hierarchisierung, eine Essentialisierung und auch eine Homogenisierung des Geschlechterverhältnisses zementiert⁸. Dass es aber trotzdem sinnvoll sein kann, die Kategorie ‚Geschlechterdifferenz‘ beizubehalten, begründet Andrea Maihofer damit, dass das seit der Aufklärung erhobene Gleichheitspostulat nur dann zum Tragen kommen kann, wenn es für Ungleiches eingefordert wird.

⁶ Silke Hoserstotte: Androgynie Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos. Tübingen 2004, S. 15.

⁷ Gerrit Hoche: Utopische Liebesentwürfe der Moderne. Zur narrativen Produktion und Reflexion von Geschlechterdifferenzen in Friedrich Schlegels Lucinde und Ingeborg Bachmanns Malina. Frankfurt a. M. 2010, S. 112.

⁸ Einen Überblick über die Debatte liefert Andrea Maihofer: Geschlechterdifferenz – eine obsoletere Kategorie? In H. Uerlings, K. Hölz, V. Schmidt-Linsenhoff (Hg.): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Berlin 2001, S. 55 – 72.

Dass angemahnte Problem, dass ein Insistieren auf (Geschlechter)-Differenz in unseren Gesellschaften stets zu einer Hierarchisierung führt, wird daher nicht dadurch gelöst, dass wir die Kategorie der (Geschlechter)-Differenz verabschieden. Um die Dialektik von Diskriminieren und Diskriminierung wirklich ausser Kraft zu setzen, muss am herrschenden Gleichheitsverständnis selbst angesetzt werden. Als kritische Richtschnur bedarf es dabei aber der normativen Idee der Differenz. Denn wirkliche Gleichberechtigung entsteht erst dann, wenn ... Individuen auch in ihrer Verschiedenheit ... gleichberechtigte Anerkennung erfahren.⁹

Dass bei der Analyse von Geschlechterdifferenzen die Gefahr besteht, patriarchale Machtverhältnisse zu reproduzieren, hat unter anderem zu einer Ablehnung der Androgynie-Vorstellung geführt.

Zur paradoxen Grundstruktur des Androgynie-Motivs kommt eine weitere Problemstellung hinzu, wenn eine literaturhistorische Fragestellung im Zentrum steht. ‚Androgynie‘ ist kein von Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg explizit verwendeter Begriff, das Motiv, das bei beiden Autoren in unterschiedlichen Kontexten auftritt, muss deshalb indirekt erschlossen werden. Dabei wirft die Auseinandersetzung mit historischen Geschlechterdiskursen eine grundlegende Problemstellung auf. Geschlechtscharaktere, wie sie in Texten von Autoren um 1800 entworfen wurden, sind nicht mehr ohne weiteres als solche erkennbar, da Geschlechterkodierungen einer historischen Entwicklung unterliegen. Bei der Rekonstruktion von Geschlechtstypisierungen muss deshalb notwendigerweise die historische Distanz gewahrt bleiben, wie noch näher zu zeigen sein wird. Gleichzeitig ist, gerade bei der Beurteilung von konservativen bzw. progressiven Implikationen des Geschlechterdiskurses, Transparenz bezüglich des eigenen Standpunktes gefordert. Dies gilt insbesondere für das Androgynie-Motiv, dem die Geschlechterdifferenz als Bedeutungsträger ja inhärent ist, und das sowohl eine Stabilisierung als auch eine Aufweichung der traditionellen Geschlechterdichotomien zum Ausdruck bringen kann.

Der vorliegenden Arbeit liegt die Fragestellung zugrunde, welche Funktionen der Inanspruchnahme des Androgynie-Motivs in den theoretischen und literarischen Texten von Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg zukommt. Wenn Androgynie eine utopische Vorstellung von der Aussöhnung der Geschlechter, einer Überwindung der Geschlechterschranken meint und zum Symbol für Ganzheit jenseits der Geschlechterdifferenz wird, muss sich literarisierte Androgynie dahingehend befragen lassen, ob die Symmetrie der als polar gedachten Geschlechtseigenschaften hergestellt wird, ob eine Auflösung der Geschlechterrollen oder eine Perpetuierung der traditionellen Geschlechterdichotomie intendiert wird. Schliesslich wird mit der Überwindung des Geschlechtergegensatzes im Androgynie-Modell häufig eine dritte Qualität virulent, deren literarische Form zu analysieren ist und die historisch eingeordnet werden muss.

⁹ a.a.O. S. 72.

Im ersten Kapitel wird mittels einer begrifflichen Abgrenzung zwischen Androgynie, Hermaphroditismus, Bisexualität und Transsexualität eine theoretische Grundlage entwickelt, auf der die literarische Motiv-Gestaltung erfolgen kann. Dies schliesst die genderorientierte Kritik am Androgynie-Modell mit ein. Die mythologischen Wurzeln des Androgynie-Motivs, sowie sie für die Frühromantik an Relevanz gewannen, wird im folgenden Kapitel dargestellt. Des Weiteren liefert eine kurze Darstellung der modernen Geschlechterkonzeption, wie sie sich um 1800 zu konstituieren begann, die historische Grundlage, um Bestimmungen von Geschlechterdifferenzen in den Texten von Schlegel und Novalis eruieren zu können. Der Geschlechterdiskurs bei Friedrich Schlegel setzt mit der Auseinandersetzung und einer kritischen Abgrenzung von zeitgenössischen Weiblichekeitstheorien ein. In den Abhandlungen zur antiken Literatur *Über die Diotima* und *Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern* sowie in seiner Schrift *Über die Philosophie. An Dorothea*, die alle in einem Zeitraum zwischen 1794 und 1799 entstanden sind, entwirft Schlegel auf der Folie von Platons *Gastmahl* und von Sophokleischen Frauenfiguren seine eigene Geschlechtertheorie. Diese nimmt er in seinem einzigen Roman *Lucinde* (1799) auf, wobei die Darstellung der im Zentrum stehenden Liebesbeziehung von Julius und Lucinde zu einem eigentlichen Literaturskandal geführt hat. Bei der Analyse des Romans wird überprüft, inwieweit Schlegel sein Konzept vom zuvor in den theoretischen Schriften entworfenen gemischten Charakter literarisch umgesetzt hat.

Novalis äussert sich ebenfalls zuerst ausserhalb seiner literarischen Produktion zur Geschlechterfrage. Viele seine Äusserungen zum männlichen und weiblichen Geschlechtscharakter fallen in die Zeit der philosophischen Auseinandersetzung mit Kant und Fichte und halten an während der beruflichen Ausbildung an der Freiburger Bergakademie und den damit einhergehenden naturwissenschaftlichen Studien. Diese haben einerseits ihren Niederschlag in Hardenbergs grossem Enzyklopädie-Projekt, dem *Allgemeinen Brouillon* (1798/99) gefunden und sind in literarisierter Form in seine beiden Romanprojekte *Die Lehrlinge zu Sais* (1798/99) und *Heinrich von Ofterdingen* (1802) eingeflossen. Da für Novalis Wissenschaft, Religion, Philosophie und Poesie keine getrennten Disziplinen darstellen, diese im Gegenteil in seinem Enzyklopädie-Projekt hätten wiedervereint werden sollen, können auch die Äusserungen zur Geschlechterfrage nicht in einzelne Bereiche kategorisiert werden. Novalis' Androgynie-Modell weist philosophische, naturwissenschaftliche und mythologische Implikationen auf, was eine differenzierte Auseinandersetzung mit seiner Verwendung des Androgynie-Motivs in den philosophischen Studien, den naturwissenschaftlichen Fragmenten und in seinen beiden Romanprojekten bedingt. Dabei wird in der vorliegenden Arbeit ein Schwergewicht auf Novalis' Kant- und Fichte-Studien gelegt, da in der Auseinandersetzung mit deren Schriften Hardenberg seinen eigenen bewusstseinstheoretischen und naturphilosophischen Ansatz konzipierte und Geschlechterkategorien als methodisches Instrumentarium in seiner Erkenntnistheorie verwendete. Bei der Untersuchung

der naturwissenschaftlichen Studien wird ein Hauptaugenmerk auf die Disziplinen Chemie und Physik gerichtet, die als relative junge Wissenschaftszweige um 1800 eine Binnendifferenzierung erfuhren und denen sich Hardenberg aus beruflichem Interesse widmete. Der Fragment gebliebene erste Roman *Die Lebrlinge zu Sais* stellt eine Literarisierung von unterschiedlichen naturphilosophischen Theorien dar und zeigt vor allem im Märchen von *Hyazinth und Rosenblüte* Hardenbergs genuin eigenen Ansatz, in dem Naturerkenntnis und Subjektkonstitution miteinander verflochten werden. Inwiefern es sich bei dem im Märchen dargestellten Entwicklungsweges des Protagonisten um die Umsetzung des Androgynie-Modells handelt, soll bei der Untersuchung des Märchens gezeigt werden. Die Parallelen zur Dichterwerdung in Hardenbergs zweitem Roman ist Thema des letzten Kapitels. Dabei ist es wiederum das Märchen, für Novalis der Inbegriff der Poesie, das das Androgynie-Motiv am deutlichsten expliziert und in dem naturwissenschaftliche, philosophische und mythologische Aspekte konvergieren.

Sowohl Schlegel wie auch Novalis haben sich von dem uralten Menschheitstraum einer androgynen Aussöhnung der Geschlechter inspirieren lassen. Inwiefern sie dabei ähnliche bzw. unterschiedliche Wege beschritten haben, wird Gegenstand eines abschliessenden Vergleichs sein.

2. DAS ANDROGYNIEKONZEPT: TERMINOLOGIE UND KRITIK

2.1. Androgynie und Hermaphroditismus

Der Begriff ‚androgyn‘ ist zusammengesetzt aus griechisch *ανδρος* (andros = Mann) und *γυνή* (gyne = Frau) und heisst wörtlich ‚mannweiblich‘. Androgynie bedeutet die zweieinige Einheit von ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ in einem einzigen Wesen. Bei den im Begriff ‚Androgynie‘ enthaltenen Geschlechtsbezeichnungen handelt es sich um abstrahierte Klassifikationen, die biologische, psychologische und soziokulturelle Faktoren umfassen. Die harmonische Vereinigung der spezifischen Geschlechtskategorien wird nicht als Nivellierung, sondern als Synthese gedacht, die auf einer höheren Ebene eine dritte Qualität entstehen lässt. Als korrelative Denkfigur betrachtet setzt Androgynie damit den Geschlechtergegensatz voraus. Die als Synthese gedachte neue dritte Qualität wird je nach historischen und kulturellen Hintergrund anders konstituiert: Humanität, Kreativität, Geschlechtsneutralität oder Unio mystica sind einige exemplarische Ausbildungen dafür. Wie aus diesen Begriffen deutlich wird, geht das Konzept vom androgynen Wesen über die Aufhebung des Geschlechtsantagonismus hinaus und umfasst Vorstellungen, welche die Aussöhnung von Natur und Mensch oder Gott und Mensch beinhalten, wie sie beispielsweise im antiken Hieros Gamos, dem Mythologem von der Heiligen Hochzeit, enthalten war. In diesem Sinne ist Androgynie ein Symbol für Vollkommenheit, ursprüngliche und wiedergefundene Ganzheit und Freiheit; sie gehört damit einerseits in den Bereich mythisch-religiöser Kosmogonievorstellungen und andererseits in die Reihe der grossen anthropologischen und gesellschaftlichen Utopien von einer humanen Gesellschaft und Menschheit.

Eng verwandt mit der Androgynie sind die Begriffe ‚Hermaphroditismus‘ bzw. ‚Intersexualität‘ und ‚Bisexualität‘. Die vier Bezeichnungen werden in der Forschungsliteratur oft synonym verwendet, was eine definitorische Abgrenzung erforderlich macht.¹

Bis zur Renaissance gehörten Androgynie und Hermaphroditismus als wissenschaftliche Bezeichnungen in den Bereich der Zoologie und Botanik, wo sie für Pflanzen und Tiere verwendet wurden,

¹ Eine Abklärung der einschlägigen Lexika unternimmt Barbara Wedekind-Schwertner: „Dass ich eins und doppelt bin“. Studien zur Idee der Androgynie unter besonderer Berücksichtigung Thomas Manns. Frankfurt a. M., Bern, New York, Nancy 1984 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur 785), S. 10ff. Die Schlussfolgerung der Autorin, in Anlehnung an Richard Exner der Androgynie Hermaphroditismus und Bisexualität unterzuordnen, ist jedoch unbefriedigend, da zwischen den Begriffen auch strukturelle Differenzen bestehen. Exners Definition findet sich in: R. Exner: Die Heldin als Held und der Held als Heldin. Androgynie als Umgehung oder Lösung eines Konfliktes. In: W. Paulsen (Hg.): Die Frau als Heldin und Autorin. Neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur. Bern, München 1979. S. 22 und ders.: Androgynie und preussischer Staat. Themen, Probleme und das Beispiel von Heinrich von Kleist. Aurora 39 (1979), S. 54.

die sich durch Selbstbefruchtung fortpflanzen. Beim Hermaphroditismus ist zwischen dem somatischen – als solcher wird der Begriff seit der Neuzeit auch für Menschen verwendet – und dem mythischen zu unterscheiden. Das Vorkommen weiblicher und männlicher Geschlechtsorgane und Keimdrüsen (sog. Hermaphroditismus verus) ist beim Menschen äusserst selten. Häufiger tritt Pseudohermaphroditismus (Scheinzwittertum) auf, wofür sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts der Begriff ‚Intersexualität‘ eingebürgert hat. Hier stimmen chromosomales Geschlecht und Keimdrüsen überein, jedoch sind die Geschlechtsorgane und die sekundären Geschlechtsmerkmale des Gegengeschlechts ausgebildet. Hermaphroditismus verus und Pseudohermaphroditismus werden meist von somatischen Erkrankungen und Unfruchtbarkeit begleitet. Menschliche Zwitterwesen unterliegen bis heute einem gesellschaftlichen Tabu und wurden zu Zeiten, in denen androgyne Gottheiten verehrt wurden, als schwere Prodigien gewertet und als Missgeburten diskriminiert².

Mit der Androgynie verwandt ist der mythische Hermaphroditismus, von dessen Entstehung Ovid in den Metamorphosen berichtet³. Ursprünglich die Personifikation einer androgynen Gottheit verlor der Hermaphrodit zunehmend an religiöser Bedeutung und wurde im Laufe der Jahrhunderte zum erotischen Symbol. Den Hermaphroditenskulpturen des klassischen Griechenlands mag der Androgyniegedanke als Ausdruck für selbstzeugende Fruchtbarkeit und Gleichwertigkeit von Weiblichkeit und Männlichkeit zugrunde gelegen haben. In der Spätantike dienten die Hermaphroditendarstellungen dann vor allem als ästhetisch-erotische Reizobjekte, die im Kontext mit der zuvor in den griechischen Stadtstaaten zum Erziehungsideal erhobenen Päderastie gesehen werden müssen⁴.

Zur Abgrenzung von Androgynie und Hermaphrodit bemerkt die Kunsthistorikerin Andrea Raehs:

*Der Hermaphrodit ist die Verkörperung der Idee des Menschen an sich und umfasst all dessen Eigenschaften und Fähigkeiten, auch das Mannsein und Frausein, gemeinsam. Er soll die Androgynität als Ideal ausdrücken, welches den Göttern vorbehalten ist. Der Androgynie ist eine abstrakte Vorstellung, nicht darstellbar, nur andeutungsweise, er ist der reinen Geisteswelt vorbehalten.*⁵

Androgynie wird hier als abstrakt gedachte Idealform definiert und der Hermaphrodit als deren skulpturale oder bildliche Darstellung mittels des menschlichen Körpers. Dazu ist jedoch anzumerken, dass in den Hermaphroditendarstellungen lediglich das Nebeneinander der biologischen Geschlechtsmerkmale zum Ausdruck kommt und der entscheidende Faktor des Androgyniekonzeptes,

² G. Bleibtreu-Ehrenberg: Der Weibmann. Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern. Frankfurt/M. 1984, S. 39.

³ vgl. die Analyse des entsprechenden Abschnittes von Ovids Metamorphosen im Kapitel 3.2. der vorliegenden Arbeit.

⁴ vgl. H. Gauster: Zu Hermaphroditendarstellungen in der Antike. In: Frauen – Weiblichkeit – Schrift. Dokumentation der Tagung in Bielefeld vom Juni 1984. Hg.v. Monika Hengsbach et al. Berlin 1985 (Argument-Sonderband, Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 14), S. 79 – 97.

⁵ A. Raehs: Zur Ikonographie des Hermaphroditen. Begriff und Problem von Hermaphroditismus und Androgynie in der Kunst. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1990 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte 113), S. 12.

die Synthese der Geschlechtspolarität in einer dritten Qualität, fehlt. Im alten Hermaphroditenkult des hellenischen Kulturkreises ist das Androgyniemodell noch am ehesten verwirklicht, da in den Hermaphroditenfiguren ein Gott der Fruchtbarkeit verehrt wurde. Doch mit dem Verschwinden des religiösen Kontextes wurde der Hermaphrodit auf das klassische Ideal des Jünglings, die „Projektion des Knabenliebhabers“⁶, reduziert.

Von Raehs wurden zwei weitere Unterscheidungskriterien herausgearbeitet. Richte man den Blick auf die Herkunft, so sei der Hermaphrodit an den griechischen Kulturkreis gebunden, Androgynievorstellungen seien hingegen universal verbreitet und fänden sich in vielen Kosmogonien⁷. Strukturell differierten die beiden Vorstellungen darin, dass Androgynität von einer ursprünglichen Ganzheit ausgehe, die sich aufteile und sich wieder vereinen wolle oder solle und somit eine triadische Struktur aufweise. Der Hermaphroditenmythos beschreibe hingegen, wie aus zweien eins werde. Folglich bezeichne der Hermaphrodit kein ursprünglich zweigeschlechtliches Wesen.

2.2. Bisexualität: Ein Terminus der Psychologie

Der Begriff der Bisexualität⁸ ist von Sigmund Freud unter Einfluss von Wilhelm Fliess in die Psychoanalyse eingeführt worden⁹. Freud übernahm von Fliess die Auffassung von der embryonalen Doppelgeschlechtlichkeit, die sich erst im Laufe der individuellen Entwicklung zur Monosexualität gewandelt habe.

*Ein gewisser Grad von anatomischem Hermaphroditismus gehört nämlich der Norm an; bei keinem normal gebildeten männlichen oder weiblichen Individuum werden die Spuren vom Apparat des anderen Geschlechtes vermisst ... Die Auffassung, die sich aus diesen lange gekannten anatomischen Tatsachen ergibt, ist die einer ursprünglich bisexuellen Veranlagung, die sich in Laufe der Entwicklung bis zur Monosexualität mit geringen Resten des verkümmerten Geschlechtes verändert.*¹⁰

Mit Bisexualität ist bei Freud also in erster Linie somatischer Hermaphroditismus gemeint, bei dem es im Normalfall zu einer Verkümmern der gegengeschlechtlichen Organe kommt. Die Übertragung des Bisexualitätsbegriffs auf den psychischen Bereich handhabte Freud vorsichtig und im Laufe

⁶ Gauster, Hermaphrodit-Darstellungen, S. 83.

⁷ Einen ethnologisch breit abgestützten Überblick bietet die Untersuchung von Hermann Baumann: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin 1955.

⁸ Der Begriff Bisexualität wird in der modernen Psychologie für Personen verwendet, die sich erotisch sowohl zu Frauen als auch zu Männern hingezogen fühlen. Einen Überblick über die Diskussion um den Begriff von Freud bis heute gibt Marion Altendorf: Bisexualität. Zweigeschlechtliches Begehren und zweigeteiltes Denken. Pfaffenweiler 1993. (Schnittpunkt Zivilisationsprozess 1).

⁹ Wedekind-Schwertner gibt einen kurzen Überblick über die Bisexualitätstheorie bei Wilhelm Fliess und ihrer Beziehung zu Freuds Psychoanalyse. Wedekind-Schwertner, „Dass ich eins und doppelt bin“, S. 12ff.

¹⁰ S. Freud: Studienausgabe. Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards und J. Strachey, 10 Bde. + Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt/M. 1969-1975. Bd. 5, S. 53.

seiner Theoriebildung widersprüchlich. In den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* heisst es im Zusammenhang mit dem Sadismus-Masochismus-Komplex:

Dagegen wäre man versucht, solche gleichzeitig vorhandene Gegensätze mit dem in der Bisexualität vereinten Gegensatz von männlich und weiblich in Beziehung zu setzen, für welchen in der Psychoanalyse häufig der von aktiv und passiv einzusetzen ist.¹¹

Andererseits findet man bei Freud an keiner Stelle einen Versuch, psychische Bisexualität eindeutig zu definieren¹². Hingegen übernahm er das Konzept der ursprünglich bisexuellen Veranlagung als Erklärungsmodell für die Inversion¹³. In seiner Vorlesung „Über die weibliche Sexualität“ von 1931 vertritt er die Auffassung, dass bei der Frau Bisexualität stärker ausgebildet sei und es ihr schwerer falle, sich von einem bisexuellen Kind zu einer Erwachsenen mit eindeutig weiblicher Geschlechtsidentität zu entwickeln¹⁴. Freud siedelt Homosexualität im Bereich der Perversion an und sieht ihre Ursache in einer mangelnden Sublimierung der bisexuellen Anlage¹⁵. Damit wird weibliche Sexualität mit ihrer von Freud postulierten grösseren Affinität zur Bisexualität pathologisiert und abgewertet¹⁶. Obwohl Freud in seinen späten Schriften davon abkommt, die männliche Sexualentwicklung zum Massstab der weiblichen zu erheben¹⁷, zeigt sich in seiner Bisexualitätstheorie ein Mechanismus, der von der feministischen Kritik in Bezug auf das Modell der Doppelgeschlechtlichkeit immer wieder

¹¹ a.a.O. S. 69.

¹² So heisst es in einem Zusatz von 1915 zu den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“: „Diese (die soziologische Bedeutung von ‘männlich’ und ‘weiblich’. Anm. der Verfasserin) ergibt für den Menschen, dass weder im psychologischen noch im biologischen Sinne eine reine Männlichkeit oder Weiblichkeit gefunden wird. Jede Einzelperson weist vielmehr eine Vermengung ihres biologischen Geschlechtscharakters mit biologischen Zügen des anderen Geschlechts und eine Vereinigung von Aktivität und Passivität auf, sowohl insofern diese psychischen Charakterzüge von den biologischen abhängen als auch insoweit sie unabhängig von ihnen sind.“ A.a.O.S. 123f., Anm.1. In „Das Unbehagen in der Kultur“ wird die Parallelität von somatischer und psychischer Bisexualität relativiert: „Wir sind gewohnt zu sagen: jeder Mensch zeige sowohl männliche als weibliche Triebregungen, Bedürfnisse, Eigenschaften, aber den Charakter des Männlichen und Weiblichen kann zwar die Anatomie, aber nicht die Psychologie aufzeigen. Für sie verblasst der geschlechtliche Gegensatz zu dem von Aktivität und Passivität...“ A.a.O. Bd. 9, S. 235, Anm. 2. Oder noch deutlicher 1933: „Wenn Sie jetzt sagen, diese Tatsachen enthielten eben den Beweis, dass Männer wie Weiber im psychologischen Sinne bisexuell sind, so entnehme ich daraus, dass Sie bei sich beschlossen haben, „aktiv“ mit „männlich“, „passiv“ mit „weiblich“ zusammenfallen zu lassen. Aber ich rate Ihnen davon ab. Es erscheint mir unzweckmässig und es bringt keine neue Erkenntnis.“ A.a.O., Bd. 1, S. 547. In den letzten Jahrzehnten erfolgten dann verschiedene Versuche, psychische Bisexualität stringent in die psychoanalytische Theorie einzugliedern, so z.B. von Ch. David: *La bisexualité psychique. Eléments d’une réévaluation*. In: *Revue Française de Psychanalyse*. Tome XXXIX. Paris 1975, und jüngeren Datums: B. Schmitz: *Psychische Bisexualität und Geschlechterdifferenz. Weiblichkeit in der Psychoanalyse*. Wien 1996, wo für eine Ablösung des Phallusprimats durch das Bisexualitätskonzept plädiert wird.

¹³ a.a. O. Bd.5, S. 55f. Heute wird diese Erklärung von Homosexualität (nicht nur der weiblichen) abgelehnt und es wird gemeinhin angenommen, dass es die psychoanalytische Erklärung für Homosexualität nicht gibt. Vgl. Christa Rohde-Dachser: *Männliche und weibliche Homosexualität*. In: *Psyche* 48, 1994. S. 827 – 841.

¹⁴ Freud, Studienausgabe, Bd. 5, S. 277ff.

¹⁵ Ursprünglich ging Freud, entgegen der damaligen Lehrmeinung, davon aus, dass alle Menschen durch die veranlagte Bisexualität zur gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig seien und Homosexualität eine mögliche Manifestation von menschlicher Sexualität sei. In der Folge fasste er jedoch die Inversion als Entwicklungsstörung und sexuelle Abirrung auf. Vgl. Christa Rohde-Dachser, *Homosexualität*, S. 828f.

¹⁶ Freud selbst wurde allerdings im Laufe der Jahre klar, dass seine Kenntnisse der weiblichen Sexualität unzureichend waren, und seine Paradigmen diesbezüglich verloren an Stringenz.

¹⁷ Freuds Weiblichkeitstheorie wurde schon zu Lebzeiten von Analytikerinnen wie Josine Müller, Karen Horney und Melanie Klein kritisiert.

thematisiert wurde und wird: Bisexualität, ob somatisch oder psychisch, wird bei Männern und Frauen ungleich bewertet¹⁸.

Mit der Entsexualisierung und der konsequenten Verlagerung der Bisexualität in den innerpsychischen Bereich ist ein Kerngedanke der Analytischen Psychologie von C. G. Jung genannt.

*Wie jedes Individuum aus männlichen sowohl wie weiblichen Genen hervorgeht und das jeweilige Geschlecht durch das Vorwiegen entsprechender Gene bestimmt wird, so hat auch in der Psyche nur das Bewusstsein, im Falle des Mannes, männliche Vorzeichen, das Unbewusste dagegen hat weibliche Qualität. Bei der Frau liegt der Fall umgekehrt.*¹⁹

Animus, das Unbewusste der Frau, Anima, das Unbewusste des Mannes sowie die Androgynie als „Symbol der Einheit der Persönlichkeit, das Selbst, in welchem der Konflikt der Gegensätze zur Ruhe kommt“²⁰, werden in der Jungschen Terminologie als Archetypen bezeichnet, zu welchen jedes Individuum über das kollektive Unbewusste Zugang hat. Die Archetypenlehre in Jungs vergleichender Mythenforschung geht von einem universalen Vorkommen gewisser Motive aus. Diese Bilder sind nach Jungs Auffassung ein Teil der menschlichen Erbmasse.

*Jeder Mann trägt das Bild der Frau von jeher in sich, nicht das Bild dieser bestimmten Frau, sondern einer bestimmten Frau. Dieses Bild ist im Grunde genommen eine unbewusste, von Urzeiten herkommende und dem lebenden System eingegrabene Erbmasse, ein „Typus“ („Archetypus“) von allen Erfahrungen der Abnenreihe am weiblichen Wesen, ein Niederschlag aller Eindrücke vom Weibe, ein vererbtes psychisches Anpassungssystem ... Dasselbe gilt auch von der Frau, auch sie hat ein ihr angeborenes Bild vom Mann.*²¹

Eine heterosexuelle Beziehung zwischen zwei Erwachsenen konstituiert sich der Jungschen Archetypenlehre gemäss auf vier Beziehungsebenen (1. die Beziehung zwischen männlichem und weiblichem Bewusstsein, 2. die gegenseitige Kommunikation des Unbewussten, 3. die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem gleichgeschlechtlichen Unbewussten im Partner und 4. die Beziehung des Ich zum eigenen gegengeschlechtlichen Unbewussten) und wurde deshalb von Jung als ‚Quaternio‘ bezeichnet. Die Funktion einer Paarbeziehung sah Jung in der Bewusstwerdung des gegengeschlechtlichen Anteils, der zuerst auf die Partnerin oder den Partner projiziert wird und dann bei erfolgreichem Verlauf der Entwicklung integriert werden und so zur Individuation beitragen kann²².

¹⁸ Vgl. das folgende Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit.

¹⁹ Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. In: Gesammelte Werke, hg. v. L. y Jung-Merker, E. Rüf et al., 19 Bde. Olten 1971 – 1983. Bd. 9/I, S. 189.

²⁰ a.a.O. S. 180.

²¹ Jung, Gesammelte Werke, Bd. 17, S. 224.

²² Jung ging davon aus, dass die Aufgabe der Anima-Animus-Projektionen der weitaus schwierigere Part im Individuationsprozess darstelle und die Integration des Schattens (die verdrängten inferioren Persönlichkeitsanteile) gemeinhin leichter falle. Vgl. Jungs Aufsatz „die Syzygie: Anima und Animus“. Gesammelte Werke, Bd. 9/II, S. 20-31.

Obwohl man Jung zugute halten muss, dass er die Existenz von gegengeschlechtlichen Anteilen in jeder Persönlichkeit betont und den Individuationsprozess von der Integration dieser unbewussten Komponenten abhängig macht (die psychische Integration gipfelt im Archetypus des Selbst, der ganzheitliche und numinose Züge trägt und damit Ähnlichkeit zu den Utopievorstellungen des Androgyniemotivs aufweist), spiegelt sein Beziehungsmodell eine Ausgewogenheit vor, die bei einer genaueren Lektüre nicht eingelöst wird. Denn Anima und Animus sind keine gleichwertigen Funktionen des männlichen bzw. weiblichen Unbewussten, sondern stehen in hierarchischer Relation zueinander. Obwohl eine nach aussen gerichtete Anima als launenhaft, sentimental und empfindlich beschrieben wird, ist sie grundsätzlich etwas sehr Wertvolles: Sie steht für die Seele („Feminität des Seelenkomplexes“²³) schlechthin und manifestiert sich in Träumen, Visionen und Phantasien als Archetypus des Lebendigen. Diese positiven Komponenten fehlen dem Animus.

*Der Animus ist etwas wie eine Versammlung von Vätern und sonstigen Autoritäten, die ex cathedra unanfechtbare, „vernünftige“ Urteile aufstellen. Genauer besehen sind diese anspruchsvollen Urteile wohl in der Hauptsache Worte und Meinungen ... zu einem Kanon durchschnittlicher Wahrheit, Richtigkeit und Vernünftigkeit zusammengehäuft ... Bald erscheinen diese Meinungen in der Form des sogenannten gesunden Menschenverstandes, bald in der Form von bornierten Vorurteilen ...*²⁴

Besonders fatal, nämlich als Pseudo-Intellektualität, äussere sich der Animus bei geistig tätigen Frauen.

*Bei intellektuellen Frauen veranlasst der Animus ein intellektuell und kritisch sein sollendes Argumentieren und Raisonieren, das aber im wesentlichen darin besteht, einen nebensächlichen schwachen Punkt zu einer sinnwidrigen Hauptsache zu machen. Oder eine an sich klare Diskussion wird aufs Heilloseste verwickelt durch das Hereinbringen eines ganz anderen, womöglich schiefen Gesichtspunktes. Ohne es zu wissen, zielen solche Frauen bloss daraufhin, den Mann zu verärgern ...*²⁵

Aber auch ein integrierter Animus bleibe nur ein magerer Abklatsch der männlichen Schöpfungskraft.

*... er ist auch ein zeugendes schöpferisches Wesen, allerdings nicht in der Form des männlichen Schaffens, sondern er bringt etwas hervor, dass man einen λογος σπερματιχος ein zeugendes Wort nennen könnte. Wie der Mann sein Werk als ein ganzes Geschöpf aus seinem inneren Weiblichen hervorgehen lässt, so bringt das innere Männliche der Frau schöpferische Keime hervor, welche das Weibliche des Mannes befruchten vermögen.*²⁶

²³ Jung, Anima und Animus, Bd. 7, S. 208.

²⁴ a.a.O. Bd. 7, S. 228.

²⁵ a.a.O. Bd. 7, S. 229.

²⁶ a.a.O. Bd. 7, S. 230.

Der Animus ist also auch in seiner bewussten Form höchstens zu schöpferischen Keimen fähig, die den Mann anregen sollen – die Kreativität der Frau äussert sich lediglich in der Form der „femme inspiratrice“.

Jungs Anima-Animus-Konzeption wurde in den letzten Jahrzehnten nicht nur wegen des zugrundeliegenden antiquierten Frauenbildes kritisiert, zunehmend geriet auch das darauf aufbauende Beziehungsmodell der ‚Quaternio‘ unter Beschuss²⁷. So gehen feministische Jungianerinnen heute davon aus, dass nicht nur Männer, sondern auch Frauen eine Animafunktion des Unbewussten haben und vice versa. Denn erst damit werden die verschiedenen Spielarten von menschlichen Beziehungen beschreibbar. Des Weiteren wird der individualisierte und ins Private abgedrängte weibliche Individuationsprozess, wie ihn Jung beschrieb, von Analytikerinnen zunehmend abgelehnt.

*Weibliche Selbstwerdung ist eine Forderung, die mehr nötig hat als persönliche Individuation. Sie ist keine Privatangelegenheit; denn sie verlangt nicht nur eine Rücknahme der Projektionen des persönlichen Partners auf die Frau, sondern vor allem die Rücknahme der Projektionen des kollektiven patriarchalen Unbewussten auf das ‚Weibliche‘.*²⁸

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Bisexualität ein Begriff der modernen Psychologie ist. Hatte Freud damit noch somatische Zweigeschlechtlichkeit in Zusammenhang gebracht, besitzt das Konzept bei Jung eine grössere Affinität zur Vorstellung des Androgynen; mit dem Archetypus des Selbst wird eine dritte Dimension beschrieben, in die die bewusste Integration von gegengeschlechtlichen psychischen Anteilen münden kann. Allerdings wurde anhand Jungs Analytischer Psychologie auch deutlich, welche Ambivalenz der Vorstellung von psychologischer Doppelgeschlechtlichkeit eigentümlich ist, die sich einerseits in der Befreiung von den traditionellen Geschlechterrollen und andererseits gerade in deren Konsolidierung manifestieren kann. Diesen Sachverhalt haben feministische Theoretikerinnen seit den Achtzigerjahren untersucht und daraus eine grundlegende Kritik am Androgyniemodell abgeleitet.

²⁷ Vgl. zum Beispiel V. Kast: Paare: Beziehungsphantasien oder wie Götter sich in Menschen spiegeln. Stuttgart 1984 oder U. Baumgardt: König Drosselbart und C.G. Jungs Frauenbild. Kritische Gedanken zu Anima und Animus. Olten, Freiburg im Breisgau 1987.

²⁸ G. Weiler: Der enteignete Mythos. Eine feministische Revision der Archetypenlehre C.G. Jungs und Erich Neumanns. Frankfurt/New York 1991, S. 191.

2.3. Die genderorientierte Kritik am Androgyniekonzept

Mit der neuen Popularität des Androgynen Anfang der 80er Jahre ²⁹ wurde das Konzept von feministischen Theoretikerinnen aufgegriffen und diskutiert ³⁰. 1988 erschien von der Soziologin Ulla Bock die Abhandlung „Androgynie und Feminismus“, in welcher das Verhältnis von feministischer Gesellschaftskritik und Androgynie als Utopieentwurf einer kritischen Prüfung unterzogen wird ³¹. Ausgehend von verschiedenen Ausprägungen glaubt die Autorin drei dem Androgyniekonzept innewohnende Tendenzen unterscheiden zu können: einen regressiven, einen subversiven und einen utopischen Aspekt. Als regressiv wird die der Androgynie immanente Sehnsucht nach dem undifferenzierten, ganzheitlichen Ursprung bezeichnet. Eine subversive Funktion sieht Bock in dem periodischen Auftauchen von Androgynievorstellungen in Zeiten von Atomisierung und Entfremdung, das sich jeweils gegen herrschende Geschlechternormen richte und psychisch Verdrängtes und Abgespaltenes zu integrieren versuche. Das utopische Moment liege in der Suche

*... nach einer **bewussten** Harmonie, nachdem der Verlust des Unbewussten, des Paradieses, des symbiotischen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern ins Bewusstsein gerückt ist. Androgynie kann nur eine höhere Form von Harmonie sein, eine Versöhnung.* ³²

Die Autorin kritisiert an den historischen und an den aktuellen Erscheinungsformen des Androgynen, dass die zugrundeliegende Idee, nämlich die symmetrische Einheit von „Weiblichem“ und „Männlichem“, nicht eingelöst werde.

*Dem **nicht** entsprechend wird in nahezu allen uns bekannten zeit- und kulturspezifischen Ausdeutungen von Androgynie die weiblich-männliche Einheit als ein asymmetrisches Verhältnis erkennbar, das zwar eine positiv gelebte Spannung des sich gegenseitig ergänzenden weiblichen und männlichen Prinzips in einem Menschen oder in einem Paar meint, gleichwohl von einem Ungleichgewicht zeugt, das sich aufgrund einer durchgängig höheren Bewertung des männlichen Prinzips auf allen Ebenen herstellt.* ³³

²⁹ vgl. den Artikel von Ariane Barth im „Spiegel“: „Mann oder Frau – wählt, was ihr wollt“. Der Spiegel 9, 38 (1984), S. 194 – 206. Die Popularität des Motivs als Gegenstand des wissenschaftlichen Diskurses scheint nicht abzureissen, wie das Jahrbuch für Frauenforschung von 1999 zeigt. U. Bock, D. Alfermann (Hg.): Androgynie: Vielfalt der Möglichkeiten. Stuttgart, Weimar 1999 (Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung 4). Einen Überblick über die Theoriedebatte gibt der Aufsatz von Julika Funk im genannten Querelles-Band: J. Funk: Androgynie als Motiv: Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaftliche Annäherungen. Die melancholische (Un-)Ordnung der Geschlechter in der Moderne und die Androgynie-Utopie, in: Bock, Androgynie, S. 35 – 54.

³⁰ In den USA begann die Diskussion bereits in den 70er Jahren. Einen Überblick über die verschiedenen Ansätze geben die Artikel von B. Charlesworth Gelpi: The politics of androgyny. Und C. Secor: Androgyny: An early reappraisal. Sowie D. A. Harris: Androgyny: The sexist myth in disguise. Alle in: Women's studies, 2,2 (1974), S. 151 – 159, S. 161 – 169 und S. 171 – 184. Ausserdem die Schrift von M. Vetterling-Bruggin: „Femininity“, „Masculinity“ and „Androgyny“. A Modern Philosophical Discussion. Totowa 1982. Über die in den USA entwickelten Androgynitäts-Tests informiert G. Ammon: Der androgyn Mensch. In: Dynamische Psychiatrie, 17 (1984), S. 235 – 252.

³¹ U. Bock: Androgynie und Feminismus. Frauenbewegung zwischen Institution und Utopie. Weinheim, Basel 1988 (Ergebnisse der Frauenforschung 16).

³² a.a.O. S. 125.

³³ a.a.O. S. 126.

Im Namen der Liebe, welche als einigende und harmonisierende Kraft zwischen den Geschlechtsprinzipien fungiere, werde diese hierarchisierende patriarchalische Wertung durch Raum und Zeit hindurch tradiert³⁴. Ferner handle es sich bei dem Ideal der Androgynie in erster Linie um ein „männliches“ Privileg, das darauf abziele, dem Mann die Wiederaneignung abgespaltener Teile zu ermöglichen. Dies zeige sich am deutlichsten bei konkreten Umsetzungsversuchen des Konzepts von Frauen und Männern.

Im realen Leben zeigt sich dieser Aspekt beispielsweise darin, dass Männer, die zusätzlich expressive Fähigkeiten wie Empathie, Zärtlichkeit, Nachgiebigkeit und Wärme entwickeln und gleichzeitig die positiv bewerteten männlichen Fähigkeiten bewahren ... Der androgyne Mann erfährt in der Erweiterung seiner Erlebnis- und Verhaltensmöglichkeit eine „Heilung“. Die androgyne Frau unterliegt nicht nur der Kritik einer „falschen Anpassung“ an eine Männlichkeit, die als längst passé erklärt wird, sondern einem weiteren Druck der Anpassung an den nun „vollkommenen“ Mann.³⁵

Androgynie bedeutet für Frauen und Männer nicht dasselbe, weil einerseits die Geschlechtsattribute einer hierarchisierenden Wertung und einem Wandel unterliegen und weil die jeweilige Ausgangslage unterschiedlich ist. Die Forderung nach Flexibilität und Grenzüberschreitung in bezug auf Rollenstereotypen fördert die Anpassung an die Anforderungen der modernen Industriegesellschaft. In diesem Sinne besitzt der androgyne Mensch den Status des modernen Menschen. Für Bock besitzt das Androgyniekonzept letztlich erst dann Relevanz, wenn - über die bloße Anpassung an die moderne Lebenswelt hinaus - das polare Orientierungsschema von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ verlassen werden kann,

wenn menschliche Verhaltensweisen und Fähigkeiten des Verbindlichen wie Intuition und Emotionalität, Weichheit und Nachgiebigkeit nicht länger mehr mit Weiblichkeit identifiziert und ebenso die Fähigkeiten des Trennenden, Sezierenden des Geistes und der Vernunft, der Härte und der Durchsetzungskraft nicht mehr mit Männlichkeit gleichgesetzt werden.³⁶

Erst mit der Auflösung der patriarchalischen Geschlechterideologie werde der Blick frei auf eine neue Qualität des menschlichen Seins, welche jedoch nicht benannt werden könne.

Alle vorgestellten Versuche, diesem Noch-Nicht und dem „ganz-anderen“ Form und Farbe, Ausdruck und Sprache zu verleihen, sind hilflos an die jeweilige Realität gebunden. Was Androgynie jenseits des Gegebenen ist oder sein kann, bleibt schlechterdings unsagbar.³⁷

Während Androgynie als korrelatives Konzept Gegensätze zusammenführen will, erscheint sie, unter dem Gesichtspunkt einer diskursiven Praktik, als deren Reproduktion. Bock beschreibt dieses Paradoxon folgendermassen:

³⁴ a.a.O. S. 126.

³⁵ a.a.O. S. 184.

³⁶ a.a.O. S. 186.

³⁷ a.a.O. S. 186.

Die Paradoxie liegt also darin, dass wir beim Nachdenken und Sprechen über Androgynie immer wieder neu darauf verwiesen sind, das als Ausgangs- und Bezugspunkt zu nehmen, was die Idee der Androgynie aufzulösen versucht: die fixierten und normativ gesetzten Grenzziehungen zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit.³⁸

So gesteht die Autorin dem Androgyniekonzept zwar utopischen Gehalt in Form eines Potentials an unbeschränkten Möglichkeiten menschlichen Seins zu, allerdings entziehe es sich dem sprachlichen Zugriff.

Sigrid Weigel hingegen kann dem Androgynie-Konzept keine positiven Seiten abgewinnen; sie bezeichnet Androgynität als naive Wunschutopie³⁹. Ausgehend von der Frage, ob „weibliche“ Sprache und Literatur von Männern produziert werden könne, kritisiert die Autorin am Androgyniekonzept, dass darin die Unterscheidung von „weiblichen und „männlichen“ Verhaltensweisen und Erfahrungen vorausgesetzt werde ohne eine Hinterfragung der zugrunde liegenden Weiblichkeitsmuster und deren Herkunft⁴⁰. In diesem Sinne führten Androgynitätsvorstellungen zu einer weiteren Dichotomisierung der Geschlechterdifferenz.

Die Aneignung von sogenannten männlichen Persönlichkeitsmerkmalen im Muster der Androgynitätstheorie zu interpretieren, impliziert die Sanktionierung dieser Merkmale als nicht-weiblich und festigt damit ein dichotomisches Verständnis der Geschlechter.⁴¹

Weigel betont wie Bock die unterschiedlichen Ausgangslagen von Frauen und Männern, was Androgynität verunmögliche, und die dem Konzept inhärente Paradoxie. Androgynie sei nur von einer gleichen Ausgangslage her denkbar⁴². Die Aneignung von Eigenschaften des anderen Geschlechts führe deshalb zu anderen Ergebnissen.

Der Mann kann als Repräsentant der männlichen Ordnung seine psychische Verkümmern, die er als Produzent dieser Ordnung erleidet, durch eine Ergänzung mit „weiblichen“ Momenten individuell ausgleichen, ohne damit den Status des eigentlichen Geschlechts zu verlieren. Die Frau, indem sie durch die Aneignung „männlicher“ Verhaltensweisen ihrem Käfig „Weiblichkeit“ zu entfliehen sucht, nimmt damit die Werkzeuge der männlichen Ordnung, die sie als Frau ausgrenzen und unterordnen, selbst in die Hand. Um darunter selbst als Frau nicht mehr zu leiden, muss sie den Blick des Mannes auf die Frau übernehmen⁴³.

³⁸ Bock, Androgynie, S. 14.

³⁹ S. Weigel: Frau und „Weiblichkeit“. Theoretische Überlegungen zur feministischen Literaturkritik. In: Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung in Hamburg vom Mai 1983. Hg.v. Renate Berger, Jeanette Clausen et al. Berlin 1984 (Argument Sonderband. Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 11), S. 103 – 113.

⁴⁰ a.a.O. S. 109.

⁴¹ a.a.O. S. 109.

⁴² a.a.O. S. 109.

⁴³ a.a.O. S. 109.

Für Weigel hat folglich die Frau im Androgynitätsprogramm keinen Platz, sondern lediglich das männliche Konstrukt ‚Weiblichkeit‘, das vom Mann integriert werden kann⁴⁴. Die in der Androgynitätsidee immanente Vereinnahmung des Weiblichen durch den Mann verschleierte die realen Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern.

*Eine solche Strategie führt nämlich immer nur zu dem Versuch, als einzelnes, im Patriarchat verkümmertes Individuum am Stoff des Weiblichen zu gesunden, ohne an der Unterordnung der Frauen etwas zu verändern.*⁴⁵

Auch Silvia Bovenschen spricht von einem utopischen Wunschtraum, welchem in Wirklichkeit eine asymmetrische Versöhnung zugrunde liege. Da das „Weibliche“ noch gar keine historische Artikulation erfahren habe, werde im Androgynenmythos die männliche Projektion des „Weiblichen“ mit dem Status, den das „Männliche“ gesellschaftlich besitze, ausgesöhnt⁴⁶. Weiter richtet Bovenschen das Augenmerk auf den historischen Zeitpunkt von Androgynie-Aktualisierungen, hinter denen sie eine Funktionalisierung sieht.

*Jetzt, wo die Frauen sich wehren, aufbegehren, sich separieren, wird allenthalben die Überwindung der Geschlechtsschranken gepriesen. Das ist verdächtig. Die Frage ist aber, ob der argumentative Gebrauch solch utopischer Wunschträume heute nicht Bestandteil einer Befriedigungsstrategie ist. Mit diesem Einwand ist dem alten Menschheits Traum vom Androgynen, wenn er jenseits solcher Funktionalisierungen besteht, nichts an Schönheit genommen*⁴⁷.

Androgynie als Befriedigungsstrategie für aufbegehrende Frauen gewinnt gerade im Hinblick auf die Aktualität von Androgyniekonzeptionen in der Frühromantik als einer Epoche, in der Frauen erstmals in einer grösseren Masse am kulturellen Leben teilnahmen und die traditionellen Rollengrenzen zu überschreiten begannen, an Relevanz⁴⁸.

Die geschlechternormierende Tendenz von Androgynitätsvorstellungen wird ebenfalls deutlich in einer Gegenüberstellung mit dem verwandten Motiv der Travestie.

⁴⁴ Noch einen Schritt weiter geht Julia Kristevas Kritik, wenn sie sagt: „Als Absorption des Weiblichen beim Mann und als Verschleierung des Weiblichen bei der Frau rechnet das Androgynentum mit der Weiblichkeit ab: Der Androgyne ist ein als Frau verkleideter Phallus; indem er die Differenz ignoriert, ist er die hinterlistigste Maskerade für die Liquidierung der Weiblichkeit.“ J. Kristeva: Geschichten von der Liebe. Frankfurt/M. 1989, S. 73.

⁴⁵ Weigel, Frau, S. 110.

⁴⁶ Weiblichkeitsbilder. Gespräch zwischen Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen und Marianne Schuller. In: J. Habermas, S. Bovenschen et al., Gespräch mit Herbert Marcuse. Frankfurt/M. 1978, S. 74.

⁴⁷ a.a.O. S. 74f.

⁴⁸ Dies trifft auch auf die jüngere Vergangenheit zu, nachdem die Neue Frauenbewegung sich im Nach-68er-Umfeld zu formieren begann und in den 70er und 80er Jahren einen Höhepunkt erreichte. Siehe Anm. 29.

Wie schon ein flüchtiger Blick auf die Literaturgeschichte zeigt, wurde im literarischen Spiel die Umkehrung von Merkmalen, Rollen und Identitäten eher für komödiantische und kritische Zwecke verwandt, während die Synthese oder Fusion geschlechtlicher Differenzen tendenziell in den Dienst der pathetischen Festschreibung kollektiver Normen trat, zuweilen motiviert durch das utopische Ideal einer Harmonie zwischen den Geschlechtern.⁴⁹

Dazu ist allerdings anzumerken, dass hinter dem kritischen Aspekt des Geschlechtsrollentausches die Hoffnung auf eine Überwindung des Geschlechterantagonismus liegen kann, in welche Utopien diese auch immer mündet.

Die vorliegende Arbeit geht von einem Androgyniekonzept aus, das am ehesten demjenigen von Ulla Bock verpflichtet ist. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass Androgynie auf dem kulturell festgeschriebenen Gegensatz von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ beruht, wobei die jeweiligen Definitionen der Geschlechtseigenschaften dem historischen Prozess unterworfen sind und immer wieder zu einer Hierarchisierung der Geschlechter und zu einer jahrhundertelangen Unterdrückung von Frauen geführt haben. Als korrelative Denkfigur zielt das Konzept darauf ab, den Geschlechtergegensatz aufzuheben und nimmt somit eine transitorische Funktion ein. Androgynie negiert sich – konsequent zu Ende gedacht – selbst. Daraus folgt, dass dem Konzept eine Paradoxie inhärent ist, die sich darin äussert, dass Androgynie einerseits eine Überwindung der Geschlechterdichotomie meint, diese aber, indem sie sie zum Ausgangspunkt nimmt, ständig reproduziert. So kann sie sowohl die Festschreibung des Geschlechtergegensatz als auch deren Überwindung thematisieren. Auf welchen Aspekt in den zu analysierenden literarischen Texten das Gewicht gelegt wird, soll Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

In erster Linie bedeutet die literarische Rezeption des Androgyniemotivs die Inanspruchnahme eines Mythos, um der Geschlechterproblematik, wie sie sich in der jeweiligen Epoche äussert, eine Lösung anzubieten. Um dieses Angebot im jeweiligen Kontext beurteilen zu können, braucht es ein methodisches Instrumentarium, das einerseits der historischen Realität gerecht wird, d.h. die historische Distanz wahrt, gerade wenn es darum geht, den progressiven bzw. den reaktionären Gehalt der Utopie zu beurteilen. Andererseits gilt es zu beachten, dass es immer der zeitgenössische, moderne Blick ist, der auf die historischen Texte geworfen wird, weshalb die Differenz zur heutigen Zeit transparent gemacht werden muss. Gerechtfertigt erscheint mir ein Vorgehen, das das Hauptaugenmerk auf die literarische Gestaltung der Frauenfiguren und der Paarbeziehungen richtet, da sich die Konkretisie-

⁴⁹ A. Runte: Androgynie als Pathos und Travestie als Satire. Zum literarischen Einsatz von Geschlechts-Umkehrung und Geschlechts-Umwandlung. In: Frauen – Literatur – Politik. Hg. v. Annegret Pelz, Marianne Schuller et al. Hamburg 1988 (Argument Sonderband, Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 21/22), S. 94.

rungen des Motivs in diesen beiden Bereichen als Gradmesser für den utopischen Gehalt des Androgyniemodells eignen. Aus diesen Überlegungen ergeben sich folgende Fragestellungen für die Analyse von Literarisierungen des Androgyniemodells im engeren Sinn:

- Welche Attribute werden als Geschlechtseigenschaften definiert und welche Relationen haben sie zum jeweiligen historischen sozio-kulturellen Umfeld?
- Inwieweit ist die Symmetrie der als polar gedachten Geschlechtseigenschaften hergestellt?
- Welche Merkmale werden dem androgynen Menschen zugeschrieben, was gewinnt er hinzu?
- Welches gesellschaftliche Ansehen genießt die als androgyn konzipierte Figur?
- Wie wird die Geschlechterbeziehung dargestellt? Wird durch die Androgynieutopie die Auflösung der Geschlechtsrollen angestrebt oder im Gegenteil das reale Machtverhältnis der Geschlechter verschleiert und damit restituiert?

Die theoretischen Schriften und die Romanfragmente der Frühromantiker Friedrich Schlegel und Novalis sind durchzogen mit Aussagen zur Geschlechterdifferenz. Dabei erscheint die Androgynie-Utopie immer wieder als Synthesie-Vorstellung von geschlechtlich differenzierten Kategorien. Als korrelative Denkfigur figuriert Androgynie dabei als transitorisches Progressionsmodell, das das angestrebte Ganzheits-Ideal nicht darstellen, sondern lediglich darauf in Form einer unendlichen Annäherung verweisen kann. In dieser Hinsicht erschöpft sich frühromantische Androgynie nicht in der Sehnsucht nach Überwindung der Geschlechterdifferenz, sondern ist eingebettet in den zeitgenössischen transzendentalphilosophischen Theoriediskurs, wie anhand der untersuchten Schriften zu zeigen sein wird.

Zudem besitzt das Androgynie-Modell in der Literatur um 1800, wie Silke Horstkotte vor allem an Texten von Clemens Brentano gezeigt hat, eine poetologische Funktion⁵⁰. Die Autorin stellt in diesem Zusammenhang fest, dass androgyne Identität eine Gegen-Utopie zur „beschränkt empfundenen Identität des männlichen Autors“⁵¹ darstelle. Autorschaft, von Horstkotte in Anlehnung an Foucault als diskursives Konstrukt verstanden, stelle in den romantischen Texten eine selbstreferentielle Kategorie dar, die sich in den männlichen Protagonisten spiegle (sowohl in der *Lucinde* wie auch im *Heinrich von Ofterdingen* stehen Künstler bzw. Dichter im Mittelpunkt) und insofern es sich bei letzteren um androgyne Charaktere handle, über die reine Geschlechter-Utopie hinausgehe⁵².

⁵⁰ Vgl. die bereits im vorherigen Kapitel zitierte Untersuchung von S. Horstkotte: Androgyne Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk von Clemens Brentano. Tübingen 2004.

⁵¹ a.a.O. S. 31.

⁵² a.a.O. S. 31f.

Ob die frühromantische Aktualisierung des Androgynie-Modells in das „Programm einer transzendentalen Vervollkommung“⁵³ einzureihen ist und inwiefern dabei auf mythologische und literarische Vorbilder zurückgegriffen wurde, soll im Folgenden anhand der theoretischen und literarischen Texte von Schlegel und Hardenberg untersucht werden.

⁵³ a.a.O. S. 32.

3. MYTHOLOGISCHE URSPRÜNGE DES ANDROGYNIEMOTIVS

3.1 Frühe Literarisierungen

3.1.1 Der Androgynie-Mythos bei Platon

Die berühmteste literarische Gestaltung des Androgynie-Motivs findet sich in Platons *Symposion* (entstanden um 385 v. Chr.)¹. In diesem berühmten Bericht über das Gastmahl, das der Tragödiendichter Agathon zur Feier seines ersten literarischen Sieges gibt, halten bekanntlich verschiedene Festteilnehmer eine Lobrede auf den Eros. Die Erzählung vom mythologischen Ursprung des Eros legte Platon Aristophanes, dem Komödiendichter, in den Mund, der den Teilnehmern mit seiner Rede einen Einblick in die menschliche Natur zu geben hofft.

Aristophanes beginnt mit der mythischen Vorzeit:

Zunächst nämlich gab es damals drei Geschlechter von Menschen, nicht nur zwei wie jetzt, männlich und weiblich, sondern ihnen gesellte sich noch ein drittes hinzu, eine Verschmelzung jener beiden, von dem jetzt nur noch der Name übrig ist; es selbst ist verschwunden. Es gab nämlich damals ein mannweibliches (griech. androgynon, Anm. d. Verf.²) Geschlecht nicht bloss dem Namen nach, sondern auch als wirkliches Naturgebilde (griech. eidos, Anmerk. d. Verf.³), aus beiden, dem männlichen und weiblichen zusammengesetzt, während es jetzt nur noch den Namen gibt und zwar nur noch als Schimpfname.⁴

Diese menschlichen Urwesen waren von komischer, beinahe grotesker Gestalt:

Ferner war damals die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, indem Rücken und Seiten eine Kugel bildeten; Hände hatte ein jeder vier und ebenso viele Füße und zwei einander völlig gleiche Gesichter auf einem kreisrunden Halse, für beide einander entgegengesetzt liegende Gesichter aber einen gemeinsamen Kopf, zudem vier Ohren und zwei Schamglieder und alles andere wie man es sich hiernach wohl ausmalen kann.⁵

Hatten es die Kugelmenschen eilig, so bewegten sie sich, alle acht Glieder gebrauchend, radschlagend im Kreise fort⁶. Kreis und Kugel als Ursymbole der kosmischen Vollkommenheit spielten bereits bei

¹ Platon, *Symposion*, 172a – 223d (Stephanus-Paganierung). Für die deutschen Zitate wurde die Übersetzung von O. Apelt herangezogen: Platon: Sämtliche Dialoge. Hg. v. O. Apelt, et al. 7 Bde. Hamburg 1988.

² Für die griechischen Zitate wurde die Ausgabe von G. Eigler verwendet: Platon. Werke in acht Bänden griechisch und deutsch. Hg. v. G. Eigler et al. Darmstadt 1974. Bd. 3.

³ Gerhard Krüger bemerkt zu dieser Stelle, dass es Platon hier um eine Idee des Menschseins geht: „Im Mythos des Aristophanes wird diese „Idee“ des Menschen – denn es ist in der Tat das „platonische“ Problem, das sich hier meldet – zum Zustand einer ältesten Vergangenheit.“ G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft*. Frankfurt/M. 1948, S. 124.

⁴ Platon, *Symposion*, 189d-e.

⁵ a.a.O. 189e – 190a.

⁶ a.a.O. 190a. Auf die Ähnlichkeit der aristophanischen Kugelmenschen mit den Mischwesen der zweiten Schöpfungsperiode aus Empedokles' Kosmogonie hat bereits Konrat Ziegler 1913 hingewiesen. K. Ziegler: *Menschen- und Weltenwerden*. Ein Beitrag zur

den Pythagoreern eine grosse Rolle und die Himmelskörper standen dafür als Sinnbilder. Für Platon ist der „Leib des Weltganzen“ durch vollkommene Rundheit charakterisiert und gehört damit der Ideenwelt an.

Dem Lebenden aber, das bestimmt war, alles Lebende in sich zu umfassen, dürfte wohl die Gestalt angemessen sein, welche alle irgend vorhandenen Gestalten in sich schliesst; darum verlieh er ihm die kugelige, vom Mittelpunkte aus nach allen Endpunkten gleich weit abstehende kreisförmige Gestalt, die vollkommenste und sich selbst am ähnlichsten aller Gestalten, indem er das Gleichartige für unendlich schöner ansah als das Ungleichartige.⁷

Im *Timaios* und in den *Nomoi* werden die kugelförmigen Gestirne in ihren kreisrunden Bewegungen als göttlich bezeichnet⁸, und Aristophanes unterstreicht in seiner Rede den Vollkommenheitscharakter der vorzeitlichen Menschen zusätzlich, indem er ihre Herkunft von Sonne, Mond und Erde ableitet:

So gab es denn der Geschlechter drei und von dieser Beschaffenheit; und das aus dem Grunde, weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde und das aus beiden gemischte vom Mond; denn dieser hat teil an beiden, an Erde und Sonne. So waren sie denn, sie selbst wie auch ihr Gang, kreisförmig, weil sie ihren Eltern ähnlich waren.⁹

Die Herkunft von den Gestirnen setzt diese ursprünglichen Kugelmenschen in Verbindung zur kosmischen Harmonie einerseits, parallelisiert sie andererseits mit den Titanen. Diese stammen nach der Hesiodischen Theogonie ebenfalls von den Himmelskörpern ab. „Die Urnatur des Menschen ... entsprach in Wesen und Gestalt der Vollkommenheit der Natur und des Kosmos.“¹⁰ Diese „mikrokosmischen Entitäten“¹¹ kannten keinen Geschlechtsverkehr, sondern waren autogam. Ihre vollkommene Gestalt verlieh ihnen grosse Kraft und Stärke, und so verleitete sie ihr hohes Selbstgefühl, sich einen Weg zum Himmel zu bahnen und die Götter anzugreifen. Das Hybrismotiv verweist wiederum auf den Titanenmythos, der auch explizit von Aristophanes genannt wird¹², jedoch wollten Zeus und die übrigen Götter nicht der Ehrbezeugungen und Opfer der Kugelmenschen entbehren und deshalb sollten sie nicht vernichtet werden. Dies brachte Zeus auf die Idee, die Menschen nicht zu töten, sondern nur zu schwächen.

Geschichte der Mikrokosmosidee. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur, 16 (1913), S. 529 – 573. In der neueren Forschung wird eher die Übereinstimmung mit dem orphischen Urei betont, das die weibliche und männliche Natur in sich vereint, gespalten wird und durch erneute temporäre geschlechtliche Vereinigung alle Geschöpfe hervorbringt. Vgl. M. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient. Diss. Bern, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien 1992, S. 260f.

⁷ Platon, *Timaios*, 32c-33b.

⁸ Platon, *Timaios*, 33b und 44d, *Gesetze*, 886a, 898d – 899d, 967a-d.

⁹ Platon, *Symposion*, 190b.

¹⁰ G. Diez: Platons *Symposion*. In: Symbolon, 4 (1978), S. 58.

¹¹ Aurnhammer, Androgynie, S. 9.

¹² Platon, *Symposion*, 190c.

*Ich glaube, ich habe ein Mittel, um einerseits das Fortbestehen der Menschen zu sichern, andererseits ihrer Zuchtlosigkeit ein Ende zu machen durch Schwächung ihrer Kraft. Ich werde jeden in zwei Hälften zerschneiden, und die Folge wird sein, dass sie nicht nur schwächer, sondern auch uns nützlicher werden, weil sie an Zahl dann mehr geworden sind. Fortan werden sie aufrecht gehen auf zwei Beinen. Sollten sie aber weiter noch sich der Zuchtlosigkeit geneigt zeigen und nicht gewillt Ruhe zu halten, so werde ich sie abermals in zwei Hälften zerschneiden ...*¹³

Aristophanes flicht hier eine Warnung von erneuter Hybris ein und mahnt zur Gottesfurcht. Zum selben Zweck wurde das Gesicht und die Halshälften zur Schnittseite hingedreht, damit die zerteilten Menschen sich immer an ihre Strafe erinnern. Die Halbmenschen wurden nun aber von einer unstillbaren Sehnsucht nach der anderen Hälfte ergriffen und sobald sich zwei fanden, umschlangen sie sich mit dem tiefen Wunsch, wieder miteinander zusammenzuwachsen, so dass sie darüber alle anderen Tätigkeiten vergassen und an Hunger starben.

*Da erbarmte sich Zeus und schuf auf andere Weise Abhilfe, indem er ihre Schamteile nach vorn versetzte; ... Diese Verlegung nach vorn und die damit verbundene Erzeugung ineinander durch das Männliche in dem Weiblichen bewerkstelligte er deshalb, damit, wenn bei der Umarmung ein Mann auf ein Weib trüfe, zugleich eine Zeugung erfolgte zur Fortpflanzung des Geschlechtes, wenn aber ein Männliches auf ein Männliches, das Zusammensein wenigstens zu einer Befriedigung führte und sie sich beruhigten und sich wieder der Werkätigkeit zuwendeten und sich der Sorge für die anderen Lebensbedürfnisse widmeten.*¹⁴

Mit der Möglichkeit der temporären sexuellen Befriedigung wird zwar die ursprüngliche Ganzheit nicht wieder restituiert, die geschlechtlich differenzierten Halbmenschen aber vor dem tödlichen Verzehr nacheinander gerettet. Gleichzeitig sicherte Zeus damit ihre Fortpflanzung, und zwar in dem Falle, dass zwei gegengeschlechtliche Hälften aufeinandertreffen.

Der Mythos des Aristophanes ist somit an seinem Ziel angelangt: Die erotische Anziehung zwischen den Menschen wird als Sehnsucht nach der ursprünglichen Ganzheit erklärt, der Eros tritt als Heiler der menschlichen Erfahrung des Gespaltenseins und der geschlechtlichen Differenz auf.

*Erst so lange ist es her, dass die Liebe zueinander den Menschen eingeboren ward, zusammenführend die ursprüngliche Natur und bestrebt aus Zweien Eins zu machen und der menschlichen Natur Heilung zu schaffen.*¹⁵

Indem Aristophanes erläutert, dass wir noch heute fortwährend nach unserer anderen Hälfte suchten, spannt er den Bogen von der mythischen Vorzeit zur geschichtlichen Gegenwart.

*Jeder von uns ist daher nur das Halbstück (griech. symbolon, Anm. d. Verf.) eines Menschen ... Jeder sucht demnach beständig das ihm entsprechende Gegenstück (griech. symbolon, Anm. d. Verf.).*¹⁶

¹³ a.a.O. 190c-d.

¹⁴ a.a.O. 191b-c.

¹⁵ a.a.O. 191d.

¹⁶ a.a.O. 191d.

Mit der Bezeichnung ‚symbolon‘ betont Aristophanes einerseits den Ergänzungscharakter der beiden Teilstücke, denn damit war ursprünglich die eine Hälfte eines Erkennungszeichens, z.B. ein Tonstück, gemeint, das Gastfreunde untereinander geteilt hatten und zur späteren Wiedererkennung diente¹⁷. Andererseits erhält der geschlechtlich differenzierte Halbmensch mit dieser Bezeichnung eine gewisse Referentialität, sein Körper verweist auf die verlorengegangene andere Hälfte. Im Liebesakt wird die ursprüngliche Ganzheit symbolisch und nur temporär erfahrbar. Denn mit dem Hinweis auf die beständige Suche wird deutlich gemacht, dass es sich dabei nicht um einen abgeschlossenen Prozess handelt, sondern die Triade Mensch – geschlechtlich differenzierter Halbmensch – Mensch offen bleibt und eigentlich nicht abgeschlossen werden kann. Wie Aurnhammer richtig feststellte, vermeidet Aristophanes in der Passage über die Folgen des Mythos in der geschichtlichen Zeit, vom ‚Menschen‘ zu sprechen¹⁸. Menschliche Ganzheit kann nach Aristophanes zwar in der sexuellen Begegnung vorübergehend erlebt werden, doch ihre Herstellung als bleibender Zustand ist der Gegenstand einer immerwährenden Suche, auf welcher Eros als Ausdruck des Begehrens der Führer ist.

Mit dieser mythologischen Ursprungserzählung und Prädestinationslehre des Eros erklärt und legitimiert Aristophanes im Gastmahl alle sexuellen Beziehungsformen, wobei jedoch die männliche Homosexualität am höchsten bewertet wird¹⁹, was auf die in der Athener Oberschicht weit verbreitete Pädophilie zurückzuführen ist. Die Hälfte der ursprünglich androgynen Urwesen stellen in ihrer Sehnsucht nach Ganzheit die heterosexuelle Liebe dar, die Hälften der weiblichen Kugelmenschen die weibliche Homosexualität.

Komische Elemente, wie zum Beispiel die Beschreibung der grotesken Gestalt der Kugelmenschen oder die von Aristophanes fast ins Lächerliche gezogene, scheinbar unerklärliche Sehnsucht der Hälften nacheinander, verbinden sich in dem Mythos mit tragischen Motiven (Hybris und göttliche Strafe in Form von Teilung): „Die Komödie des Aristophanes hat die paradoxe Eigenschaft, t r a-

¹⁷ Hier setzt Julia Kristevas Interpretation des Mythos ein. Sie fasst den Begriff ‚symbolon‘ als „Zeichen, Vertrag, Bedeutung“ auf, als etwas „das sich ohne Gegenstück nicht entziffern lässt“. Liebe sei dann ein „Wiedererkennen der Zeichen“, eine „Lektüre der Bedeutung“ und stehe somit in Widerspruch zur in sich geschlossenen Welt des Androgynen. J. Kristeva: *Geschichten von der Liebe*. Frankfurt/M. 1989, S. 72. Allerdings berücksichtigt Kristeva dabei nicht, dass Aristophanes den Prozess der Wiedervereinigung der geschlechtlichen Hälften als einen fragmentarischen darstellt und die Synthese, nach der gestrebt wird, nicht erreicht werden kann. Man müsste somit ergänzen, dass das Wiedererkennen ein endloser Prozess der Dechiffrierung ist.

¹⁸ Aurnhammer, *Androgynie*, S. 10.

¹⁹ Platon, *Symposion*, 191e - 192a.

g i s c h zu sein“²⁰ - die Fragmentierung des ganzen Menschen wird als „traurige Komödie“²¹ inszeniert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Mythos inhaltlich die Funktion erfüllt, den Ursprung und das Wirken des Eros zu erklären, ausgehend von einer als defizitär festgelegten menschlichen Körperlichkeit. Der Eros wird dabei entsexualisiert, da er ursprünglich kein sexuelles Begehren darstellt, sondern ein Streben nach Ganzheit und Gottähnlichkeit. Die Aristophanesrede stellt damit eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Höhepunkt des Gastmahls, der Diotima-Rede dar, in der der Eros bekanntlich als Streben nach dem Vollkommenen definiert wird²². Zudem entwirft Platon durch den Mund des Aristophanes eine Anthropologie, die sich in die drei Stufen: vollkommener Mensch von den Gestirnen abstammend – Teilung in geschlechtliche Hälften – wiedervereinigter Mensch - gliedert und alle sexuellen Vereinigungsmöglichkeiten umfasst. Der Eros wird mit religiöser Verehrung verbunden und seine Entstehung an die menschliche Erfahrung des Getrennt- und Gespaltenseins geknüpft. Die Androgynie der Urmenschen wird neben Kugelgestalt und Abstammung von den Gestirnen als Symbol von ursprünglicher Ganzheit verwendet, wobei die Symmetrie der androgynen Kugelmenschen nicht in der gleichen Weise erfüllt ist wie die der reinen Frauen- oder Männerwesen. Menschliche Vollkommenheit birgt zwar die Gefahr der Hybris, wird aber gleichzeitig auch als zukünftiges Ziel definiert²³.

Entgegen der Behauptung, dass es sich bei dem Androgynie-Mythos um eine dichterische Erfindung Platons handle²⁴, hat Ziegler bereits 1913 darauf hingewiesen, dass die Aristophanesrede zum Teil bis ins Detail Parallelen aufweist zur Zoo- und Anthropogonie des Empedokles und zur orphischen Kosmogonie²⁵. Demzufolge hat Plato auf ältere Mythologeme zurückgegriffen und sie im *Symposion*

²⁰ Krüger, Einsicht, S. 130

²¹ L. Fietz: Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder. Tübingen 1994, S. 15.

²² vgl. dazu die These von Claudia Piras, die in ihrer Dissertation davon ausgeht, dass im Gastmahl die Trennung von Sexus und Erkenntnis begründet und damit alles Körperliche in den Bereich des Mythischen verwiesen werde. C. Piras: Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis. Eros, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposion. Frankfurt/M. 1997. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 530). Für die Aristophanes-Rede trifft zweifellos zu, dass der Eros umgewertet und das Triebgeschehen aus dem philosophisch-ethischen Bereich verbannt wird, denn der Eros verkörpert kein sexuelles Verlangen mehr, sondern die Sehnsucht nach Ganzheit.

²³ Stanley Rosen ist sogar der Meinung, dass die Androgynie eines der wichtigsten Themen des „Symposions“ sei: „One of the most important themes of the *Symposion* is that the androgyne is at least potentially present and constitutes both the greatest danger and the greatest hopes of the human race.“ S. Rosen: Plato's Symposium. New Haven, London 1968, S. 163.

²⁴ z.B. Otto Apelt in seiner Einleitung zum *Symposion*. Platon: Sämtliche Dialoge. Bd. 3, S. XVII oder Hermann Gauss: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons. 2. Teil, 2. Hälfte. Bern 1952-67. S. 92.

²⁵ Vgl. den unter Anm. 6 bereits erwähnten Artikel von Konrat Ziegler.

auf seine Weise literarisiert. „Hier ist ein Mythos in saloppem Gewand verwahrt, der die wesentlichsten Züge der altweltlichen bisexuellen Mythik in nuce enthält.“²⁶ Baumann zeigt in seiner breitangelegten ethnologischen Studie, dass bisexuelle Vorstellungen praktisch in allen archaischen Hochkulturen auftauchten und oft mit der Auffassung einhergingen, dass die Vereinigung der biologischen Geschlechtsmerkmale in ein und derselben Person ein Menschentum von göttlicher Art schaffe. Dieses androgyne Menschenbild galt sowohl als Ursprung als auch als Vorbild und Ideal des Menschen²⁷. Platon griff diese Thematik in seiner Aristophanesrede auf und verarbeitete sie zu einer literarischen Vorlage des Androgyniemotivs, worauf zahlreiche spätere Aktualisierungen zurückgreifen sollten.

3.1.2 Ovids Hermaphroditos

Eine weitere berühmte Literarisierung des Motivs findet sich in Ovids ‚Metamorphosen‘ (entstanden zwischen 1 v. und 10 n. Chr.). Während bei Plato ein Hauptcharakteristikum der Urmenschen Androgynie war und die Geschlechterdifferenz als Spaltung dieses vollkommenen Zustandes erklärt wurde, erzählt Ovid in den ‚Metamorphosen‘ hingegen gerade den umgekehrten Vorgang, nämlich die Verschmelzung eines weiblichen und eines männlichen Wesens zu einer zweigeschlechtlichen Gestalt.

Die Töchter des Minyas erzählen sich zum Zeitvertreib Liebesgeschichten. Als dritte beginnt Alci-thoë mit der Geschichte eines fünfzehnjährigen Jünglings, dem Sohn des Hermes und der Aphrodite, die ihm beide ihre Schönheit vererbt haben. Auf seinen Streifzügen durch Karien gelangt der junge Mann zu einer Quelle, die von der Nymphe Salmakis bewohnt wird, welche im Gegensatz zu ihren Schwestern die Jagd im Gefolge Dianas verabscheut und sich lieber in müssiger Ruhe dem eigenen Schönheitskult hingibt. „Blumen pflückt sie oft und pflückte sie damals auch eben, als sie den Knaben ersah, ersah und zu haben begehrte.“²⁸ Nach einem eindeutigen Antrag, der den in der Liebe noch unerfahrenen Jüngling erröten lässt, zieht sich Salmakis zurück. Sie gibt vor, ihm den Quellteich zum Bade zu überlassen, und entfernt sich scheinbar.

„Ich lasse zu freier Verfügung, o Gastfreund, ganz dir den Ort.“ Sie heuchelt, als ob sie wende den Schritt und gebe, blickt oft noch zurück, verbirgt sich gut hinter dichten Zweigen ...²⁹

Ovid stellt die Salmakis als arglistig und gierig dar, denn kaum hat der Jüngling seine Kleider abgelegt, stürzt sich die in heissem Verlangen entflammte Nymphe auf den Badenden. Nun entbrennt ein

²⁶ Baumann, Geschlecht, S. 176.

²⁷ a.a.O. S. 343.

²⁸ Zitiert nach der Übersetzung von Erich Rösch. Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*. Übers. und hg. v. E. Rösch. München 1968, S. 141.

²⁹ a.a.O. S. 141.

Kampf zwischen den beiden, der mittels dreier Vergleiche beschrieben wird, die alle eine negative Wertung des weiblichen Parts beinhalten und die Sympathie auf die Seite des unschuldig verführten Jünglings lenken.

*Endlich umschlingt sie ihn, der sich sträubt und versucht zu entrinnen, wie eine Schlange, die Jupiters Aar ergriffen und aufwärts rafft: Die fest in den Klauen ihm hangend das Haupt und den Fuss des Vogels umschlingt und umstrickt mit dem Schwanz seine klafternden Schwingen. Oder wie Efeu oft den langen Stamm überwebt, und wie unter Wasser der Krake den Feind ergreift und umklammert, wenn er von allen Seiten die haftenden Arme ihm anlegt.*³⁰

Salmakis als Schlange, die den Adler zur Erde hinabzieht, als Efeu, das dem Baumstamm die Kraft absaugt, und als Krake, der den Menschen umschlingt und unter Wasser drückt, weist die Züge eines bedrohlichen, männermordenden Monstrums auf. Der Liebesakt wird als einen den Mann schwächenden Vorgang interpretiert – eine Auffassung, die nicht nur derjenigen der Aristophanesrede diametral gegenübersteht (dort stand die sexuelle Vereinigung für die temporär erfahrbare Androgynie), sondern eine lange Tradition hat und in die Literatur immer wieder Eingang gefunden hat.³¹ Salmakis gelingt es nur mit Hilfe der Götter den Jüngling zu überwinden und an sich zu binden.

*Standhaft verweigert der Nymphe des Atlas Spross die erhofften Freuden. Aber sie drängt, und eng an ihn mit dem ganzen Leibe sich heftend ruft sie: „Du magst dich wehren, du Böser! Wirst nicht entfliehen! Ihr Götter mögt so gebieten, dass ihn von mir keine Stunde und mich von ihm keine Stunde kann trennen!“*³²

Die Bitte nach ewiger Vereinigung wird erfüllt. „Und ihr Gebet, es fand seine Götter: Die Leiber der Beiden wurden verschmolzen, in eine Gestalt die Zweie geschlossen.“³³ Jetzt wird zum ersten Mal der Name des Hermaphroditen genannt und seine Gestalt folgendermassen beschrieben:

*... in zäher Verstrickung die Leiber der Beiden vereinigt, zwei sie nicht mehr, eine Zwiegestalt doch, nicht Mädchen nicht Knabe weiter zu nennen, erscheinen so keines von beiden und beides.*³⁴

Diese Verschmelzung wird negativ erlebt, nämlich als Verweichlichung, die vom weiblichen Part ausgeht, und als Verlust von männlicher Kraft, die dem Jüngling mittels einer List (die Nymphe hatte wie dargelegt ja vorgegeben, den Badenden allein zu lassen) geraubt wurde, d.h. die „weiblichen“ Eigenschaften, die Hermaphroditos annimmt, werden als Defizite taxiert. Von Salmakis ist im Folgenden nicht mehr die Rede, sie verschwindet durch die Vereinigung. Hermaphroditos erhebt jetzt ebenfalls die Stimme zu den Göttern und bittet seine Eltern um Erfüllung eines Wunsches.

³⁰ a.a.O. S. 143.

³¹ Ein berühmtes Beispiel ist Goethes Gedicht ‘Amyntas’ (1797) aus den Elegien, wo das Efeu-Motiv mit ähnlicher Bedeutung auftritt.

³² Ovidius, *Metamorphosen*, S. 143.

³³ a.a.O. S. 143.

³⁴ a.a.O. S. 143.

Hermaphroditos jedoch, als er sah, dass die lautere Flut, in die er gestiegen als Mann, ihn zum Zwitter (semimas, Anm. d. Verf.) gemacht, dass die Glieder weich ihm geworden in ihr, da rief er die Hände erhebend – schon mit männlicher Stimme nicht mehr: „O Vater und Mutter, gebt als Geschenk eurem Sohn, der den Namen trägt von euch beiden: Wer in dieses Gewässer geraten als Mann, er entsteig ihm wieder als Halbmann, verweibt, sobald ihn berührt seine Welle!“³⁵

Auch diese Bitte wird erfüllt, und so soll seither diese Quelle getränkt sein mit einem „mannheitsverderbenden Zauber (lat. incesto medicamine, Anm. d. Verf.)“³⁶.

Ovid hat somit den schlechten Ruf der karischen Quelle ätiologisch hergeleitet. Die verweichlichende Wirkung der Salmakisquelle ist keine Erfindung des Dichters, auch ist der Kult des Hermes und der Aphrodite in der Nähe der Quelle bei Halikarnassos seit dem 4. Jh. v. Ch. nachweisbar³⁷. Mit der Metamorphose des Hermaphroditos lieferte Ovid ein Aition für die Sage um die Salmakisquelle, das jedoch nicht widerspruchsfrei ist. Denn einerseits wird als Grund für die kräfteraubende Wirkung des Quellwassers eindeutig die rachsüchtige Bitte des Hermaphroditos angegeben, andererseits jedoch war es ja bereits Hermaphroditos' Vereinigung mit Salmakis, die ihn zu einem ‚Halbmann‘ machte.

Es ist nicht feststellbar, ob Ovid auf eine ältere Sage zurückgriff. Auf jeden Fall gehen alle weiteren Nennungen der Salmakis-Hermaphroditos-Erzählung auf Ovid zurück³⁸. Bömer nimmt an, dass die Nähe der Quelle zum Kultort für deren schlechten Ruf verantwortlich war, und lediglich die Gestalt der Nymphe und ihre Verbindung mit Hermaphroditos der Phantasie des Dichters entsprungen sind³⁹. Für diese Annahme spricht, dass die Gestalt des Hermaphroditen zunehmend mit Asexualität in Verbindung gebracht wurde. Aus den androgynen Gottheiten, die für eine Potenzierung der Geschlechtereigenschaften und für selbstzeugende Fruchtbarkeit standen, entwickelten sich gegen Ende des Hellenismus und während der römischen Epoche allmählich geschlechtslose Wesen, das „utrumque“ wandelte sich in ein „neutrum“⁴⁰.

³⁵ a.a.O. S. 143.

³⁶ a.a.O. S. 143. Eine treffende Übersetzung des Ausdruckes scheint schwierig zu sein. So kann ‚incestus‘ sowohl kultisch unrein als auch sexuell unrein bedeuten. Das Adjektiv wird aber nur passivisch gebraucht (in diesem Sinne ist Röschs Übersetzung philologisch unkorrekt) und könnte als Enallage zu ‚fons‘ als Gegenbegriff zur reinen Quelle gemeint sein. Auf jeden Fall scheint Ovid an dieser Stelle mit den verschiedenen Assoziationsmöglichkeiten von ‚incestus‘ zu spielen. Den Hinweis verdanke ich Anne Broger.

³⁷ F. Bömer: P. Ovidius Naso. *Metamorphoses*. Kommentar. Heidelberg 1976, Bd. 2, S. 100f.

³⁸ Bömer, Ovidius, S. 101f.

³⁹ a.a.O. S. 101.

⁴⁰ M. Delcourt: Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique. Paris 1958, S. 79ff. Einen neueren Interpretationsansatz zur Hermaphroditos-Sage liefert Luc Brisson. Seiner Meinung nach wird in der mit der Nymphe vereinigten und dadurch verweichlichten Figur der passive Homosexuelle kritisiert. Für diese Auslegung spricht die Beschreibung des Hermaphroditen vor der schicksalhaften Begegnung, denn der vom Alter her in der Pubertät stehende und somit geschlechtlich noch nicht definitiv festgelegte Jüngling trägt durchaus positiv besetzte und erotisierte „weibliche“ Merkmale. Er entspricht damit dem Ideal des antiken Knabenliebhabers. L. Brisson: Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine. Paris 1997, S. 41ff.

Im 4. Jh. v. Ch. verbreiteten sich - wahrscheinlich unter dem Einfluss von orientalischen Kultbräuchen - in Griechenland androgyne Gottesvorstellungen und gewannen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit im Bereich des Kultes und der Kunst an Bedeutung⁴¹. Von Anfang an bestand jedoch eine grosse Kluft zwischen den religiösen Ideen der Androgynie und dem biologischen Hermaphroditismus. Das Vorkommen von männlichen und weiblichen Geschlechtsmerkmalen bei einem Neugeborenen wurde während der ganzen Antike als schlimmes Prodigium gedeutet.

*Une conformation anormale des organes de la génération paraissait aux Anciens la monstruosité par excellence. Lorsqu' un enfant naissait avec les signes réels ou apparents de l'hermaphrodisme, la communauté tout entière se jugeait menacée par la colère des dieux. Pour en conjurer les effets il fallait d'abord supprimer l'enfant anormal, que l'on chargeait ainsi des fautes dont il était le signe. Comme les Anciens répugnent à tuer là où il est facile de laisser mourir, on exposait le nouveau-né.*⁴²

Delcourt vermutet, dass im Speziellen der Kult des Hermaphroditos ursprünglich die Aufgabe hatte, diese tiefsitzende Furcht vor biologischer Zweigeschlechtlichkeit zu binden⁴³.

Über die kultischen Bräuche rund um die Gottheit ist wenig bekannt; allerdings ist eher auszuschliessen, dass der Hermaphroditos zum offiziellen Pantheon gehörte. Vielmehr ist der doppelgeschlechtliche Gott im Bereich des Volksglaubens anzusiedeln. So wird denn auch in einer der ersten literarischen Quellen, die den Kult erwähnen, der Hermaphroditverehrer als ein Abergläubischer bezeichnet⁴⁴. Für eine gewisse Beliebtheit der Gottheit sprechen die zahlreichen hermaphroditischen Darstellungen, die in Privathäusern, Badehäusern und Gymnasien gefunden wurden⁴⁵. Auch begünstigten die Bedingungen um 400 v. Ch. in Athen die Verehrung einer zweigeschlechtlichen Gottheit. „La peste et la guerre en effet avaient réduit la population de l'Attique, au surplus fort appauvrie. Tout poussait à honorer un daimon de la fertilité“⁴⁶.

Die Wurzeln des Hermaphroditos-Kultes führen nach Zypern, denn hier wurde eine bärtige Aphrodite verehrt, deren Doppelgeschlechtlichkeit in engem Zusammenhang mit der Bedeutung von üppiger Fruchtbarkeit stand. Diese Gottheit wurde oft in Form von Hermen dargestellt, und die Bezeichnung Hermaphroditos ist demnach ursprünglich als Herme des Aphroditos zu verstehen⁴⁷. Erst im Zuge einer jüngeren Sagenbildung wurde Hermaphroditos zum Sohn des Hermes und der Aphrodite, als welcher er vor allem in die bildende Kunst und in die Literatur Einzug hielt⁴⁸. Die Gottheit

⁴¹ O. Kern: Die Religion der Griechen. Berlin 1938, Bd. 3, S. 71.

⁴² Delcourt, Hermaphrodite, S. 65f.

⁴³ a.a.O. S. 68.

⁴⁴ Theophrast: *Charaktere*, 16,10. Zit. nach Theophrast: *Charaktere*. Hg. v. P. Steinmetz. 2 Bde. München 1960, S. 86.

⁴⁵ O. Jessen: Art. „Hermaphroditos“. In: Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1912, Bd. 15, S. 719.

⁴⁶ M. Delcourt: Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique. Brüssel 1966, S. 43.

⁴⁷ P. Hermann: Art. „Hermaphroditos“. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hg. v. W. H. Roscher. Leipzig 1886-1890. Bd. 1, 2. Abteilung, S. 2315.

⁴⁸ a.a.O. S. 2317f.

vereinte in sich nicht nur die beiden Geschlechter der Eltern, sondern übernahm auch deren Symbolik: Er galt als Beschützer der sexuellen Vereinigung und der Hochzeit⁴⁹. Hier nahm Ovid eine Umdeutung vor, denn bei seiner Version der Sage ist Hermaphroditos' Doppelgeschlechtlichkeit nicht angeboren, sondern wird ihm durch die Vereinigung mit einem weiblichen Wesen zuteil.

Wie Gauster aufzeigte, verloren die Hermaphroditenplastiken in hellenistischer und römischer Zeit zunehmend an religiösem Gehalt, der sinnlich-erotische Aspekt trat mehr und mehr in den Vordergrund; der Hermaphrodit rückte in den Bereich homosexueller Phantasien „Der Hermaphrodit ist daher nie mehr – weil nicht die Summe positiver Eigenschaften beider Geschlechter –, sondern immer weniger als ein Mann, interessant nur als Sexualobjekt“⁵⁰.

In Ovids Literarisierung des Motivs, der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Darstellung der Hermaphroditen-Sage, ist diese Bedeutungsverschiebung ebenfalls enthalten. Die Zweigeschlechtlichkeit des Hermaphroditos steht bei ihm für Schläffheit und Verlust von Männlichkeit. Neben den strukturellen Differenzen liegt hier auch der entscheidende inhaltliche Unterschied zum Platonischen Mythos, wo der androgyne Urzustand und die Wiedererlangung desselben durchwegs positiv bewertet werden.

3.2 Der androgyne Urmensch im jüdisch-christlichen Kulturkreis

In der orthodoxen jüdischen und christlichen Lehre sucht man vergebens nach einer Metaphysik des Geschlechts, weil Sexualität als Ausdruck der Geschlechterdifferenz im Bereich des Sündenfalls angesiedelt und somit tabuisiert wurde. Die Thematik taucht hingegen in den mystischen Traditionen beider Hochreligionen verschiedentlich auf. Mystiker des Judentums und des Christentums spekulierten über die Androgynie des ersten Menschen, welche zum Teil von einer androgynen Gottheit abgeleitet wurde. Als Bestandteil der christlichen Soteriologie, die ein wichtiges Element der Gnosis darstellte, wurde der androgyne Anthropos zum Vorbild für den androgynen Christus, der ursprüngliche und zukünftige Vollkommenheit symbolisiert.

⁴⁹ Delcourt, Hermaphrodite, S. 70ff.

⁵⁰ H. Gauster: Zu Hermaphroditen-Darstellungen in der Antike. In: Frauen – Weiblichkeit – Schrift. Dokumentation der Tagung in Bielefeld vom Juni 1984. Hg. v. R. Berger, M. Hengsbach et al. Berlin 1985 (Argument-Sonderband, Literatur im historischen Prozess, Neue Folge 14), S. 96.

3.2.1 Die Gnosis

Unter dem Begriff der Gnosis (griech. Erkenntnis) oder des Gnostizismus werden heute eine Vielzahl von religiösen und geistigen Bewegungen der Spätantike mit einigen weltanschaulichen Gemeinsamkeiten, die der späthellenistische Synkretismus hervorgebracht hat, zusammengefasst. Allen gnostischen Strömungen, die in ihrer Hochblüte das frühe Christentum und die sich konstituierende Orthodoxie zu untergraben drohten und zum Teil in den neutestamentlichen Schriften bekämpft wurden, ist gemeinsam, dass die Erlösung des Menschen auf der Erkenntnis seiner selbst basiert. In gnostischen Originaltexten erscheint dieses Bestreben z.B. folgendermassen: „... erforsche dich und erkenne, wer du bist und wie du warst oder wie du werden wirst“⁵¹. Dabei wurde jedoch nicht ein philosophisches Erkenntnisideal angestrebt, sondern ein religiöses Wissen, das die Hintergründe von Gott, Mensch und Welt beleuchtet und den Menschen aus der materiellen Welt erlöst⁵².

Geistesgeschichtlich fliessen Vorstellungen aus so unterschiedlichen Quellen wie der griechischen Philosophie (hauptsächlich Platonismus), dem altiranischen Parsismus, der jüdischen und der christlichen Tradition in den einzelnen Systemen zusammen, die Wurzeln des gnostischen Denkens konnten jedoch bis zum heutigen Zeitpunkt noch nicht völlig geklärt werden. Dies hängt einerseits mit der Quellenlage zusammen. So war die religionswissenschaftliche Forschung lange Zeit auf die Berichte der Kirchenväter angewiesen, die die gnostische Bewegung nach der Herausbildung der Orthodoxie zur Häresie erklärten und sie deshalb nicht selten verzerrt und polemisch darstellten. Als 1945 bei Nag Hammadi, einem Dorf am Mittellauf des Nils, 13 Papyrus-Kodizes mit 52 Manuskripten⁵³, eine eigentliche Bibliothek an gnostischen Originaltexten, entdeckt wurde, erhielt die nun von häresiologischen Darstellungen unabhängige Gnosis-Forschung einen neuen Auftrieb, der bis heute anhält. Andererseits wirkt sich für die Erforschung dieser spätantiken Bewegung erschwerend aus, dass keineswegs ein einheitliches System vorliegt, sondern die einzelnen Schulen, häufig nach ihrem Begründer benannt, sowohl in den kosmologischen und anthropologischen Vorstellungen als auch im Kult äusserst heterogen waren. So muss unterschieden werden zwischen einer jüdischen Gnosis, deren Gedankengut in die kabbalistischen Lehren einfluss⁵⁴, einer vorchristlichen Linie, die die Grundlage für die spätere hermetische Literatur und die Alchemie lieferte, und einer frühchristlichen Gnosis, die bis in die Theosophie und die Anthroposophie Rudolf Steiners nachwirkte. Trotz dieser

⁵¹ Das Thomasbuch, Nag Hammadi Codex II (im Folgenden NHC), 138,8-10, zitiert nach: Die Gnosis. Koptische und mandäische Quellen. Hg. v. W. Foerster. München, Zürich 1995, Bd. 2, S. 139.

⁵² Bis zum heutigen Tag lebt die antike Gnosis in der Religionsgruppe der Mandäer fort, die vor allem im Südirak und im Iran siedeln. Die Gemeinschaft umfasst ca. 15 000 Mitglieder. Grundlage von Lehre und Kult sind verschiedene gnostische Texte, die in mandäischer Sprache verfasst sind. Vgl. K. Rudolph: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen 1994, S. 379ff.

⁵³ Die Original-Papyri befinden sich heute im Koptischen Museum in Kairo.

⁵⁴ Siehe das folgende Kapitel.

divergenten Ursprünge lassen sich einige Grundgedanken als Kennzeichen der gnostischen Vorstellungswelt herauschälen.

3.2.1.1 Die Kosmogonie und die Rolle der Sophia

Die koptischen Quellentexte aus dem Nag-Hammadi-Fund umfassen Offenbarungen, Geheimschriften, Spruchsammlungen, Traktate, Apostelakten, Gebete, Homilien usw., in denen griechische Literatur und Philosophie, mythische Texte und Bibelzitate mit entsprechenden gnostischen Auslegungen kompiliert wurden. Die christliche Tradition der Gnosis verstand sich als wahre Lehre des Christentums. Einige dieser Schulen gingen davon aus, dass Jesus verhüllt gesprochen habe, weshalb seine Worte allegorisch aufgefasst werden müssten, und dass er seinen Jüngern sein grösstes Wissen im Geheimen weitergegeben habe, was sich in den Geheimschriften niedergeschlagen habe. So entstand in der Auseinandersetzung mit Schriften des Alten und des Neuen Testaments eine gnostische Kosmogonie, Anthropogonie und Soteriologie. In allen drei Bereichen trifft man auf eine mehr oder weniger ausführliche sexuelle Motivik, weshalb die Gnosis in der Forschung schon früh als ein „einziges grosses Mysterium der Geschlechtlichkeit“⁵⁵ bezeichnet wurde.

Den gnostischen Systemen ist ein ausgeprägt dualistisches Denken gemeinsam, das die materielle Welt als Widerpart zur geistigen auffasst und die Diskrepanz zwischen Materie und Geist als unüberbrückbar betrachtet. Der Mensch ist in einer gottfernen Welt gefangen, die durch einen Akt des Unwissens oder durch einen Unfall entstanden ist, was den Gnostiker vor die Aufgabe stellt, sein irdisches Dasein zu transzendieren und jenseits der materiellen Welt nach Befreiung zu suchen.

Wenn also der Kosmos im Urteil der Gnosis die Finsternis und das Böse repräsentiert, dann lebt der Mensch zwangsläufig in einer Welt der Finsternis und ist den dämonischen Mächten, die sie beherrschen, beständig ausgeliefert ... Der erweckte Gnostiker freilich weiss, dass dieser Kosmos nicht seine Heimat, sondern für ihn die Fremde ist, die den unwissenden Menschen gefangen hält, gefesselt an einen „stinkenden Körper“, versklavt durch die Archonten der Finsternis und entfremdet seinem eigentlichen Wesen.“⁵⁶

Gnosis bzw. Erkenntnis besteht also darin, Einsicht in die irdische Gefangenschaft und das wahre Wesen des Menschen zu erhalten, wozu die einzelnen Lehren dem Gnostiker verhelfen sollen.

Eines der Hauptthemen, um das sich gnostische Spekulationen drehen, ist nun die Frage nach dem Ursprung dieses finsternen Kosmos. Wie kann aus einer reinen göttlichen Lichtsphäre das Materielle, Körperliche entstehen? Grundsätzlich gibt es innerhalb der einzelnen Schulen zwei verschiedene Erklärungsversuche für den Beginn der Schöpfung. In den streng dualistischen Systemen werden an

⁵⁵ H. Leisegang: Die Gnosis. Leipzig 1924, S. 29.

⁵⁶ K.-W. Tröger: Die gnostische Anthropologie. In: Kairos 23 (1981), S. 33.

den Anfang zwei Grundkräfte gesetzt, ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis, die sich durch Zufall berührten und so die Entstehung der Welt in Gang brachten. Andere Auffassungen gehen von einem monistischen Prinzip aus und die Entstehung der finsternen Mächte (der Archonten) war die Folge eines stufenförmigen Abfallens, was mit einer Selbstvervielfältigung der Gottheit seinen Anfang nahm⁵⁷. Beiden Erklärungsansätzen ist im Unterschied zur christlichen Theodizee gemeinsam, dass der Bruch bereits im Pleroma (griech. Fülle, jenseitig Welt, Gesamtheit der Äonen) geschieht und dass Gott und Mensch dem Bösen wesensfremd sind.

Während bei den streng dualistischen Systemen der Gnosis das „Weibliche“ meist mit dem Irdischen und damit mit dem Bösen schlechthin identifiziert und abgelehnt wurde, findet sich in der monistischen Richtung der Gnosis häufig die Beschreibung einer ursprünglich androgynen Gottheit. So berichtet beispielsweise der Kirchenvater Hippolytus von Rom (ca. 170 – 235/236 n. Ch.) über das Gottesbild der Simonianer: „Das ist er (die höchste Gottheit, Anm. d. Verf.), der steht, sich hinstellt, stehen wird, eine mann-weibliche Kraft ...“⁵⁸. Ganz ähnlich spricht Irenäus von Lyon, der bedeutendste Theologe des 2. Jahrhunderts, über den Gnostiker Valentin (Lebensdaten ungesichert) und seine Schüler: „Auch über den Urgrund sind bei ihnen viele verschiedene Meinungen. Die einen sagen, er sei ohne Genossen, weder männlich noch weiblich noch irgend was, andere nennen ihn mannweiblich“⁵⁹. In allen gnostischen Kosmogonien geht es in der Folge um eine Abwärtsentwicklung, die einerseits den Grundstein zur Schöpfung legt, wobei diese das Produkt eines Demiurgen ist, der mit dem alttestamentarischen Jahwe gleichgesetzt wird und Jaldabaoth⁶⁰ genannt wird. Andererseits spielt in diesem Emanationsprozess die „Einkörperung eines göttlich-geistigen Partikels“⁶¹, auch mit Lichtfunke oder Same übersetzt, der den soteriologischen Impuls liefert⁶², eine wichtige Rolle.

⁵⁷ a.a.O. S. 74.

⁵⁸ Hippolytus von Rom: Widerlegung aller Häresien VI 18,4, zitiert nach Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter. Hg. v. W. Foerster, München, Zürich 1995, Bd. 1, S. 335.

⁵⁹ Irenäus, Adversus haereses I, 11,5, zitiert nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 256.

⁶⁰ Zu diesem Namen bemerkt Kurt Rudolph: „Das Wort ist semitischen (aramäischen) Ursprungs und bedeutet wahrscheinlich „Erzeuger des Sabaoth (=Abaoth)“, d. h. der (himmlischen) Mächte, offenbar eine esoterische Umschreibung für den Judengott, der ja entsprechend der biblischen Tradition in den gnostischen Systemen die Rolle des Schöpfers innehat“, wobei Rudolph sich auf Gershom Scholem beruft. Rudolph, Gnosis, S. 83. Eine andere etymologische Erklärung liefert die „Schrift ohne Titel“ oder „Über den Ursprung der Welt“, wie sie auch genannt wird, aus dem Kodex II des Nag-Hammadi-Fund: „Als Pistis Sophia nun den Wunsch hatte, dass das, was ohne Geist war, einen Typus eines Bildes annehme und über die Materie herrsche und über alle ihre Kräfte, da erschien zum ersten Mal ein Archon aus den Wassern, löwenartig im Aussehen, mannweiblich, eine grosse Macht in sich habend und unwissend, woher er entstanden war. Als nun Pistis Sophia sah, wie er sich in der Tiefe der Wasser bewegte, sagte sie zu ihm: „Kind, setze hierher über“, dessen Auflösung >jalda baoth< ist.“ NHC II, 5, 100, 1-5, zitiert nach: Bibel der Häretiker: die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übers. und kommentiert von G. Lüdemann u. M. Janssen. Stuttgart 1997, S. 187.

⁶¹ Rudolph, Gnosis, S. 81.

⁶² Darauf wird im folgenden Abschnitt eingegangen.

Ein weiteres wichtiges Strukturelement der gnostischen Lehren ist die Figur der Sophia (griech. Weisheit) oder Barbelo⁶³, wie sie auch genannt wurde. Dabei kann es sich je nach Schule um eine gnostische Muttergottheit handeln oder um die weibliche Emanation des Vaters, die in ihrer Funktion als Äon (in der gnostischen Begrifflichkeit entweder die jenseitige Welt im Gesamten oder wie hier die Bezeichnung für eine engelhaftige Macht als Gegenbegriff zu den Archonten) auch verschiedentlich in androgyner Vollkommenheit erscheint⁶⁴. In allen Schulen erfüllt die Barbelo/Sophia eine entscheidende Funktion beim Beginn der Schöpfung, häufig indem sie dem Vatergott in einem emanativ-reflexiven Prozess gegenübertritt.

*Er (die vollendete Gottheit, der Urgrund, Anm. d. Verf.) erkannte sein eigenes Bild, als er es im reinen Lichtwasser, das ihn umgibt, sah. Und sein Gedanke vollbrachte ein Werk, er offenbarte sich, trat vor ihn hin aus dem Glanze des Lichtes – das ist die Kraft, die vor dem All ist, die sich offenbart hat, das ist die vollkommene Pronoia (die Vorsehung, Anm. d. Verf.) des Alls, ..., die Barbelo, der vollkommene Äon der Herrlichkeit - ..., der Äon, der nicht altert, der mann-weibliche, der aus seinem Gedanken hervorgekommen ist.*⁶⁵

Die Herkunft der Sophia-Vorstellung ist vielfältig. So konnten inhaltliche Übereinstimmungen mit der griechischen Weltseele, der alles durchdringenden, über der Vernunft stehenden weiblichen Lebenskraft, wie sie erstmals von Platon im *Timaios* entworfen wurde, aufgezeigt werden. Es bestehen aber auch Parallelen zur frühjüdischen Weisheitslehre, weshalb die Sophia in der Gnosis-Forschung als eigentliches Verbindungsglied zwischen Gnosis und Judentum bezeichnet wurde⁶⁶. Allerdings kommt es in der gnostischen Ausformung der Sophia zu markanten Umdeutungen der personifizierten Weisheit aus dem Alten Testament, wie sie z.B. in den Sprüchen Salomons und bei Jesus Sirach in Erscheinung tritt⁶⁷. Ein Wesensmerkmal der gnostischen Sophia ist ihr Fall und der darauffolgende Aufstieg, den sie modellhaft durchwandert. Am deutlichsten ausgeprägt ist diese Vorstellung bei den

⁶³ Von ihrem Namen, dessen Herkunft nicht eindeutig geklärt werden kann (Rudolph vermutet ein semitisch-aramäisches Kunstwort), leiten sich die Barbelognostiker oder Barbelioten ab, die z.B. von Irenäus beschrieben werden und nach Rudolph die grösste gnostische Gruppierung bildeten. Rudolph, Gnosis, S. 90.

⁶⁴ Irenäus berichtet zum Beispiel von den Ophiten: „Die Kraft, die aus dem Weib übersprudelt, welche einen Rest von dem Licht hatte, soll nach ihrer Lehre von den Vätern nach unten gefallen sein, aber nach ihrem (pl.) Willen habe sie einen Rest von Licht gehabt, man nennt sie die Linke, Prunikos (die Geile), Sophia (die Weisheit) und Mann-Weib.“ Irenaeus, adv. haer I, 30,3, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 116. Die androgyne Sophia ist nach D. J. Good, die die Ursprünge der Sophia-Tradition untersucht hat, nur in den nicht-christlichen Gnosis-Texten zu finden. D. J. Good: Reconstruction the Tradition of Sophia in Gnostic Literature. Atlanta 1987, S. 76.

⁶⁵ Apokryphon des Johannes, Berliner Papyruskodex (im Folgenden BG) 27,1 – 28,4, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 144f.

⁶⁶ K. Rudolph: Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“. In: Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden, New York, Köln 1996, S. 170. Vgl. auch G. Quispel: Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: Eranos-Jahrbuch, 12, 1953, S. 195 – 234.

⁶⁷ Dass sich die Sophia-Vorstellung als eine weibliche Gestalt neben Gott innerhalb der jüdischen und christlichen Theologie wegen ihrer mythischen Wurzeln und des patriarchalischen Monotheismus-Gebot nicht entfalten konnte, zeigt Ernst Benz auf. E. Benz: Ist der Geist männlich? Logos – Sophia – Heiliger Geist. In: Antaios, 7, 1966, S. 452 – 475. Barbara Wedekind-Schwertner vermutet dahinter eine Abwehr der Götterfamilien aus den heidnisch-hellenistischen Religionen, denn mit dem weiblichen Geist an der Seite Gott-Vaters und dem Sohn liesse sich eine Heilige Familie konstruieren. Wedekind-Schwertner, „Dass ich eins und doppelt bin“, S. 69. Ganz anders sieht es in der östlichen Kirche aus, wo beispielsweise innerhalb der russischen Religionsphilosophie eine eigentliche Sophiologie entstanden ist.

Valentinianern. In der *Geheimschrift des Johannes*, die nach gnostischem Mythos von Johannes, dem Sohn des Zebedäus, niedergeschrieben wurde, nachdem Jesus ihm seine Lehre nach der Auferstehung im Geheimen weitergegeben haben soll, wird der Fall der Sophia folgendermassen geschildert:

Unsere Mitschwester nun, die Sophia, die ein Äon ist, dachte aus sich einen Gedanken. Und durch den Gedanken des Geistes und der Ersten Erkenntnis wollte sie das Abbild aus sich heraus in Erscheinung treten lassen, obwohl der Geist nicht zugestimmt hatte und (es) auch nicht gewährt hatte ... Sie gewährte es ohne die Zustimmung des Geistes und ohne Wissen ihrer eigenen Übereinkunft, indem sie emanierete wegen des Geilen, das in ihr ist. Ihr Gedanke konnte nicht untätig werden, und ihr Werk kam hervor, indem es nicht vollendet war, hässlich in seinem Aussehen, weil sie es ohne ihren Paargenossen getan hatte.⁶⁸

Die Sophia verlässt die androgyne Vollkommenheit, wobei ihr Paargenosse je nach System der Urmensch, der Menschensohn oder auch der Logos sein kann⁶⁹, und indem sie aus sich heraustritt, gibt sie dem Gedanken eine Form. Dieser Vorgang ist ein Akt der Unwissenheit („ohne Zustimmung des Geistes“, „ohne Wissen ihrer eigenen Übereinkunft“) und als Ursache dafür wird ein sexuelles Motiv verantwortlich gemacht („wegen des Geilen, das in ihr ist“). Die Sophia, in manchen gnostischen Systemen eine Präfiguration von Eva, ist als weibliches Prinzip Schuld am Bruch innerhalb des Lichtreichs, an der Krise im Pleroma, wo der Schöpfungsakt seinen Anfang nahm. Den entscheidenden Impuls liefert Sophias Leidenschaftlichkeit. Worin besteht diese? Irenäus berichtet von den Valentinianern:

Der weitaus letzte und jüngste Äon der Zwölfzahl ... das heisst Sophia, sprang weit hervor und erlitt eine Erregung ohne die Umarmung ihres Paargenossen „Erwünschter“ (gemeint ist Christus, Anm. d. Verf.). ... Die Leidenschaft sei das Suchen nach dem Vater. Denn sie wollte, wie sie sagen, seine Grösse begreifen. Weil sie das nicht konnte, weil sie sich etwas Unmögliches vorgenommen hatte, geriet sie in sehr grosse Not wegen der Grösse der Tiefe und der Unerforschlichkeit des Vaters und wegen der Liebe zu ihm.⁷⁰

Mit dem Attribut der Leidenschaftlichkeit wird zwar auf ein gängiges Geschlechtsstereotyp des „Weiblichen“ zurückgegriffen, es wird jedoch gnostisch umgedeutet. Denn die Leidenschaft der Sophia ist ein Begehren nach Erkenntnis; sie will in die Unergründbarkeit Gottes vordringen⁷¹. Das kann sie jedoch nur aus einer Unwissenheit heraus. Zudem ist die Sophie zu diesem Zeitpunkt ohne ihren Paargenossen, also bereits nicht mehr in ihrem androgynen Status, als sie das erotische Verlangen nach Erkenntnis verspürte. In der geschlechtlichen Trennung und des daraus entstehenden Eros wird somit der Ursprung des Übels gesehen⁷², denn dadurch entsteht Unwissenheit und in weiterer

⁶⁸ BG 36,16 – 37, 16, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 148.

⁶⁹ Rudolph, Sophia und Gnosis, S. 171.

⁷⁰ Irenaeus, adv. haer. I, 2,2., zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 173.

⁷¹ Foester weist in seinem Kommentar zu dieser Stelle darauf hin, dass hier paradoxerweise der gnostische Drang nach Erkenntnis angezeigt ist, es sich dabei aber um den Erkenntniswillen der griechischen Philosophie handeln könnte, der nicht dem gnostischen entspricht und deshalb als Schuld der Sophia erscheint und damit verurteilt wird. Vgl. Die Gnosis, Bd. 1, S. 166.

⁷² Quispel sieht in der Verneinung des Eros ein Hauptmerkmal des gnostischen Lebensgefühls: „Ja, überall schimmert die Vorstellung durch, dass das Böse aus einem Bruch in der Gottheit stammt und mit dem Eros identisch ist.“ Quispel, Anthropolos, S. 218.

Folge davon das Streben nach Erkenntnis. Die Gotteserkenntnis wird zu einer erotischen Leidenschaft, aus der heraus die Welt und die Menschen erscheinen. Gemäss gnostischem Dualismus ist folglich die Erotik der Sophia der Ursprung des Bösen, denn nun bringt Sophia den Demiurgen, den Schöpfergott der Genesis hervor.

Und es war dem Aussehen der Mutter nicht ähnlich, da es von anderer Gestalt war. Sie sah es aber in ihrer Erwägung, dass es von der Form eines anderen Aussehens war, weil es von Schlangen- und Löwen-Aussehen war. Seine <Augen> leuchteten feurig. Sie warf es von sich weg aus jenen Orten, damit keiner der Unsterblichen es sähe, weil sie es in Unkenntnis geboren hatte ... Und sie nannte es Jaldabaoth. Das ist der erste Archon, der eine grosse Kraft aus der Mutter zog.⁷³

In den *Excerpta ex Theodot* des Clemens von Alexandria, die Aussprüche von verschiedenen Valentianern enthalten, wird die defiziente Natur des Demiurgen explizit von der Begierde der Sophia hergeleitet: „Daher wurde er (der Demiurg) auch schwächer, da er aus der Leidenschaft des Begehrens bestand. Sie (die Sophia, Anm. der Verf.) ekelte sich vor ihm, als sie seine Schroffheit sah, wie sie sagen“⁷⁴. Nichtsdestotrotz erhält Jaldabaoth nun grosse Macht, denn er wird zum Herrscher über die Materie und beginnt sofort mit seiner Schöpfungstätigkeit. In der Schrift *Wesen der Archonten* aus dem Codex II des Nag-Hammadi-Fundes wird der Demiurg näher beschrieben.

Es (das Werk in der Materie, Jaldabaoth, Anm. d. Verf.) wurde zu einem selbstgefälligen Tier von Löwengestalt und ist mannweiblich. ... Es öffnete seine Augen. Es sah eine grosse, grenzenlose Materie und es wurde eitel und sprach: „Ich bin Gott, und ausser mir gibt es keinen anderen“.⁷⁵

Hatte die Sophia schuldhaft den androgynen Äonen-Status verlassen und war ihrer Begierde gefolgt, verfällt ihr androgynes Geschöpf, der Demiurg, der motivgeschichtlich häufig mit der Doppelgeschlechtlichkeit verbundenen Hybris⁷⁶; er hält sich für den einzigen Gott analog den Aussagen Jahwes im Alten Testament. Die Sophia bereut nun ihren Abfall und aufgrund ihrer heftigen Reue kann sie zurück ins Lichtreich, ins Pleroma, kehren.

Als die Mutter aber erkannte, dass die Fehlgeburt der Finsternis nicht vollkommen war, weil ihr Paargenosse nicht mit ihr übereingestimmt hatte, berente sie. Sie weinte sehr. Und er erhörte das Gebet ihrer Reue, und die Brüder baten für sie. Der heilige, unsichtbare Geist nickte gewährend. Nachdem nun der unsichtbare Geist es gewährt hatte, goss er über sie einen Geist aus der Vollkommenheit aus.⁷⁷

In Anschluss daran wird die Erschaffung Adams und das Erlösungswerk Christi (dieser ist in dem valentianischen System der Paargenosse der Sophia) geschildert.

⁷³ *Apokryphon des Johannes*, BG 37,15 – 38,15, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 148f.

⁷⁴ Clemens Alex., *Excerpta ex Theodot* 33, 4, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 293.

⁷⁵ *Wesen der Archonten*, NHC II, 94, 15 – 20. Zit. nach: Die Gnosis, Bd. 2, S. 59.

⁷⁶ vgl. die Darlegungen zum Aristophanes-Mythus bei Platon im Kapitel 3.1 der vorliegenden Arbeit.

⁷⁷ *Apokryphon des Johannes*, BG 46,1 – 47,1, zit. nach: Die Gnosis Bd.1, S. 151.

Die ambivalente Stellung der Sophia zwischen Lichtreich und schuldhafter, finsterner Schöpfung hat in den Lehren Valentins und seiner Schüler zu einer oberen, unvergänglichen, grossen und einer unteren, gefallenen, kleinen Sophia geführt, die von ihrem Paargenossen Christus wieder ins Lichtreich eingegliedert und erlöst wird⁷⁸.

3.2.1.2 Der androgyne Anthropos der Gnosis

Alle Schulen, die sich auf Valentinus berufen, sprechen von drei verschiedenen Menschenklassen. Epiphanius von Salamis referiert diese in seinem *Panarion* folgendermassen:

Drei Gruppen von Menschen gebe es, Pneumatiker, Psychiker, Sarkiker. Die Gruppe der Pneumatiker seien sie selbst, wie sie auch Gnostiker heissen, sie bedürften keiner Anstrengung als nur der Erkenntnis (Gnosis) und dessen, was in den Mysterien dazu gesagt würde. Alles, was auch immer es sei, tut jeder von ihnen ohne Furcht und kümmert sich um nichts. Aus allem nämlich, sagen sie, werde ihre Gruppe, da sie pneumatisch sei, gerettet. Die zweite Gruppe von Menschen in der Welt, die sie psychisch nennen, könne von sich aus nicht gerettet werden, wenn sie nicht durch Mühe und rechtes Tun sich selbst rette. Die materielle Gruppe der Menschen in der Welt könne weder die Erkenntnis fassen noch sie aufnehmen, so sagen sie, auch wenn von dieser Gruppe einer es wolle und sich dazu Mühe gebe, er ginge zugrunde mit Seele und Leib.⁷⁹

Die gnostischen Schriften richten sich demzufolge in erster Linie an die Gruppe der ‘Geistigen’ (griech. *pneuma*: Geist), welche die Gnostiker selbst darstellen, und allenfalls noch an die ‘Seelischen’ (Psychiker), die kraft eigener Anstrengung („durch Mühe und rechtes Tun“) das Ziel erreichen können⁸⁰. Dieses besteht in der Gnosis immer darin, den gefallenen Lichtfunken oder im Zusammenhang mit der Anthropogonie, wie wir sehen werden, die Abkunft vom Urmenschen zu erkennen. Die ‘Fleischlichen’ (griech. *sarx*: Fleisch, Körper) oder auch Hyliker genannt (griech. *hyle*: Materie) bilden die grosse Masse, die keiner Erlösung teilhaftig wird. Nach gnostischer Vorstellung besteht allerdings jeder Mensch aus allen drei Elementen, das vorherrschende bestimmt dabei den Menschentyp⁸¹. Über die gnostische Seelenkonzeption gibt die im Nag-Hammadi-Fund überlieferte Schrift mit dem Titel *Die Exegese der Seele* Auskunft, die wahrscheinlich ebenfalls aus dem Umkreis der Valentinus-Schüler stammt. Der Text handelt vom Fall der ursprünglich mann-weiblichen Seele aus der Einheit mit dem Vater heraus, wobei der weibliche Seelenanteil ins Irdische hinabsinkt. In der Folge erleide die Seele ein entwürdigendes Dasein, während sie ihre Jungfräulichkeit verliere.

⁷⁸ Diese Aufteilung der Sophia wird zum Beispiel im Evangelium nach Philippus beschrieben. Die Gnosis, Bd. 2, S. 102, siehe auch Rudolph, Gnosis, S. 170.

⁷⁹ Epiphanius, *Panarion* XXXI, 7,3,8 – 9, zit. nach: Die Gnosis, I, S. 307.

⁸⁰ Die Psychiker als eine Art Zwischenstufe sind nach Kurt Rudolph innerhalb der christlichen Gnosis historisch zu erklären, da damit wahrscheinlich die Gemeindeglieder gemeint waren, die zwischen den Heiden und den Gnostikern standen und die Zielgruppe der gnostischen Mission waren. Rudolph, Gnosis, S. 101.

⁸¹ a.a.O. S. 100.

Als sie aber in den Körper herabfiel und in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler Räuber. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu u[nd befleckten s]ie ... Kurzum, sie schändeten sie. Sie [verlor ihre] Jungfräulichkeit und hurte mit ihrem Körper, und sie gab sich einem jeden hin.⁸²

Erst durch Reue und Busse der Seele („Rette mich, mein Vater. Siehe, ich will [dir] Rechenschaft ablegen, [weil ich] mein Haus verlassen habe und aus meinem Jungfrauengemach geflohen bin.“⁸³), erbarmt sich der Vater und schickt ihr ihren wahren Bräutigam („ihren Bruder“, den „Erstgeborenen“⁸⁴) herab. Mit diesem vereinigt sie sich nach vorangegangener Reinigung (gemeint ist die Taufe) im Brautgemach⁸⁵, wodurch sie ihre androgyne Jungfräulichkeit zurückerhält und in Form der Auferstehung von den Toten aus der Gefangenschaft errettet wird. Die endgültige Erlösung der Seele wird demzufolge also erst im Tod realisiert. Auffällig ist hier die strukturelle Ähnlichkeit der Seele zur Sophia, die ebenfalls aus der androgynen Einheit herausfällt und durch den Fall geschlechtlich differenziert wird.

Wichtig in den gnostischen Kosmo- und Anthropogonien ist die Verschiebung der Hauptgeschehnisse in die jenseitige Welt. Viele Schulen gehen vom biblischen Schöpfungsbericht aus, insbesondere von Gen 1,26f., deuten diesen aber in typisch gnostischer Weise um⁸⁶. Ausgangspunkt bleibt dabei die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Der Eikon-Gedanke wird zwar von Schule zu Schule unterschiedlich entfaltet, bleibt aber in allen Systemen der Ansatzpunkt für den gnostischen Erlösungsweg: Den Menschen als göttliches Abbild und damit die menschliche Teilhabe am Pneuma zu erkennen ist das Ziel⁸⁷. Anhand der bereits zitierten Johannes Apokryphen, auf die sich die Barbelo-Gnostiker beriefen und die ein androgynes Gottesbild zur Grundlage haben, soll im Folgenden exemplarisch eine gnostische Schöpfungsgeschichte erläutert werden, bei der Gott selbst zum Anthropos wird.

⁸² NHC II, 127,25 – 128,1, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 2, S. 127.

⁸³ NHC II, 128, 35 – 129,1, a.a.O. S. 128.

⁸⁴ NHC II, 132,5 – 132,10, a.a.O. S. 132.

⁸⁵ Siehe dazu weiter unten die Ausführungen zum Philippus-Evangelium in Kap. 3.2.1.3

⁸⁶ Quispel hat dargelegt, dass die gnostische Vorstellung vom Urmenschen weder aus iranischen noch ägyptischen, sondern höchst wahrscheinlich aus jüdischen Quellen stammt. Quispel, *Anthropos*, S. 195ff.

⁸⁷ Jacob Jervell analysiert in seiner schon etwas älteren Studie zum Eikongedanke, inwiefern eine doppelte Verwendung des Eikonbegriffes dem gnostischen Denken nutzbar gemacht wurde. Die orientalisch-religiöse Auffassung von der Anwesenheit des Abgebildeten im Bilde (Hypostasie-Gedanke) wurde mit dem platonischen Ansatz vom Abbild der Ideen in der Erscheinungswelt verschmolzen. „Mit Hilfe dieses Begriffes (gemeint ist der Eikon-Begriff, Anm. der Verf.) vermögen die Gnostiker zwei Hauptanliegen der gnostischen Theologie zusammenzufassen: Erstens wird die um der Soteriologie willen notwendige Wesenseinheit von göttlichem und menschlichem Pneuma behauptet; zweitens wird die eben um der eschatologisch verstandenen Soteriologie willen notwendige Distanz zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre aufrechterhalten.“ J. Jervell: *Imago Dei*. Gen 1.26f. im Spätjudentum, in: *Die Gnosis und in den paulinischen Briefen*. Göttingen 1960, S. 123.

Am Anfang, so heisst es in dem *Apokryphon des Johannes*, zeigt sich Gott den Archonten als vollkommener Mensch und die Archonten sehen sein Abbild im Wasser. Dieses Abbild als Vorlage benutzend, erschaffen sie den Urmenschen:

Der heilige, vollkommene Vater [belehrte] ihn (gemeint ist Jaldabaoth, Anm. d. Verf.), der erste Mensch, in der Gestalt eines Menschen. Der Selige offenbarte ihnen sein Aussehen. Und die ganze Archontenschaft der sieben Mächte stimmte zu. Sie sahen im Wasser das Aussehen des Abbildes. Sie sprachen zueinander: „Kommt, lasst uns einen Menschen nach dem Bilde und Aussehen Gottes schaffen“ ... Sie schufen sie (eine Seele, Anm. d. Verf.) nach dem Abbilde, das sie gesehen hatten, in einer Nachahmung des von Anfang an Existierenden, des vollkommenen Menschen. Sie sprachen: „Lasst uns ihn Adam nennen, damit sein Name und seine Kraft für uns zu Licht werden.“⁸⁸

Nach dieser Version ist Adam als indirektes Abbild von Gott (Abbild des göttlichen Spiegelbildes) zu verstehen, das allerdings, da es von den minderwertigen Archonten erschaffen wurde, noch nicht lebt. Der Lebensodem und damit sogleich der göttliche Hauch werden ihm mittels einer List eingeblasen, denn die Sophia will den an den Demiurgen abgegebenen Geist wieder zurückhaben. „[Die Mutter w]ollte die Kraft, die sie dem Archon in triebhafter Lust gegeben hatte, [wiederhaben]“⁸⁹. Gottes Engel verführen Jaldabaoth dazu, Adam anzuhauen, damit er lebendig werde. „Und er hauchte ihn an mit seinem Hauch – es ist die Kraft aus der Mutter – in den Körper. Und er bewegte sich so[fort]“⁹⁰. Damit wird die Einpflanzung des Lichtfunkens und die Doppelnatur des Menschen erklärt. Die Archonten erkennen in der Folge Adams Überlegenheit – er ist von nun an im Besitze des Pneumas –, er überragt insbesondere den Demiurgen an Einsicht und Erkenntnis. Als Reaktion darauf bringen sie ihn in die Materie hinab, fesseln ihn an einen irdischen Körper und setzen ihn ins Paradies. Gott erbarmt sich des gefallen Adams, genauer der in diesem verborgenen Kraft der Sophia, und stellt ihm eine Helferin zur Seite, die die Aufgabe hat, Adam über seinen Abstieg und seine Rückkehr zu belehren.

Er sandte aber den guten Geist aus und sein grosses Erbarmen als Helfer für den ersten, der herabgekommen war, der Adam genannt worden war, (nämlich) die Epinoia des Lichtes, die von ihm Zoë (Leben) genannt worden war. ... Und die Epinoia des Lichtes war in ihm verborgen, damit die Archonten nicht erkennen, sondern unsere Schwester (gemeint ist Sophia, Anm. der Verf.), die uns [gleicht], ihre Mängel durch die Epinoia des Lichtes in Ordnung bringt.⁹¹

Zoë – so wird dieses weibliche Prinzip von Adam genannt – oder die Einsicht (Epinoia) ins Licht ist von nun an in Adam verborgen. Sie garantiert das Werk Sophias, das darin besteht, ihren Fehler rückgängig zu machen. Adams Doppelgeschlechtlichkeit wird dadurch auf zweifache Weise herausgehoben: einmal als Abbild des androgynen göttlichen Spiegelbildes und zum zweiten als doppelgeschlechtliches Wesen, dem das weibliche Prinzip Licht bzw. Leben inhärent ist. Die Epinoia des

⁸⁸ Apokryphon des Johannes, BG 48,1 – 49,10, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 152.

⁸⁹ BG 51,1, zit. nach a.a.O. S. 153.

⁹⁰ BG 51,15 – 52,1, zit. nach a.a.O. S. 153.

⁹¹ BG 53,1 – 54, a.a.O. S. 154.

Lichts tritt erst aus Adam heraus, indem die irdische Eva erschaffen und damit der androgyne Zustand des Antrhopos aufgehoben wird⁹². Jaldabaoth holt daraufhin wiederum zum Gegenschlag aus: Er lässt Adam in einen Schlaf fallen, weil er die Epinoia, die Kraft zur Einsicht, aus Adam herausbringen und zurückholen will. Adams Schlaf wird in der Folge als Vergessen, als Schleier, der sein Erkenntnisvermögen verhüllt, beschrieben. Die Epinoia verbirgt sich nun vor Adam, bleibt jedoch auch für Jaldabaoth unerreichbar. Erst als Eva vor Adam steht, nimmt die Epinoia den Schleier von ihm und er erkennt in Eva seinesgleichen. Nicht vollkommen aufzuschlüsseln, ist die daraus resultierende Folgerung:

*Daher wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich seinem Weibe anschließen, und sie werden beide ein einziges Fleisch werden (1. Mos. 2, 24), denn sie werden den Paargenossen der Mutter senden und sie aufrichten.*⁹³

Mit „Mensch“ ist nun wohl der geschlechtlich differenzierte Mann Adam gemeint, der durch die sexuelle Vereinigung mit Eva seine androgyne Einheit wieder erlangt. Der Hinweis auf den Paargenossen könnte eine Vorausdeutung auf Jesus Christus enthalten, mit dem Sophia zu einem androgyne Äonenpaar verschmelzen und ihren Fall endgültig überwinden kann. Das erste Menschenpaar ist auf jeden Fall noch mit Unkenntnis behaftet, welche in der geschlechtlichen Wiedervereinigung nicht aufgehoben wird. Erst gemäss einer Umdeutung des biblischen Sündenfalls erlangen Adam und Eva Gnosis:

*Durch den Baum in der Gestalt eines Adlers verkündete sie (die Epinoia, Anm. der Verf.) ihm (Adam, Anm. der Verf.) die Erkenntnis zu essen, damit er sich an seine Vollendung erinnere; denn der Makel beider bestand in der Unkenntnis.*⁹⁴

In diesem dreiphasigen Urmensch-Mythos wird der androgyne Zustand auf jeder Stufe betont. Erst im Schlaf bzw. in einer Phase der vorübergehenden Unwissenheit entsteht aus dem Anthropos der geschlechtlich differenzierte Mensch. Dabei ist hervorzuheben, dass auf jeder Stufe dem Angriff des Demiurgen und seiner Hilfskräfte ein weibliches Prinzip entgegengesetzt wird, das mit der Sophia bzw. mit ihrer Bedeutung in Zusammenhang steht und das den Anthropos am Pneuma teilhaben lässt. Dieses weibliche Prinzip wird genealogisch gedeutet, indem eine direkte Verbindungslinie von Sophia zu Eva hergestellt wird, wobei Eva auf der untersten Stufe das Pneumatische in der Welt verkörpert.

⁹² In typisch gnostischer Weise wird in der Folge der Sündenfall umgedeutet: Der Demiurg verbietet dem ersten Menschenpaar die Früchte der Erkenntnis. Durch Eva jedoch erhält Adam Gnosis und die Rückkehr ins Pleroma wird möglich.

⁹³ BG 60,5 – 10, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 156.

⁹⁴ BG 61,1 – 5, zit. nach a.a.O. S. 156.

Geschlechtliche Differenzierung wird in der gnostischen Anthropogenie demzufolge mit Unwissenheit, mit dem Verlust des Pneuma in Verbindung gebracht, Androgynie mit Einsicht und Erkenntnis, also mit dem höchsten Ziel des Gnostikers⁹⁵.

In der frühchristlichen Gnosis wird die Wiedergewinnung der ursprünglichen Androgynie mit dem Erlösungswerk Christi verknüpft. So trifft man beispielsweise in der Soteriologie der valentinianischen Lehren auf das Androgynie-Motiv. Das Lichtreich konstituiert sich aus dreissig androgynen Äonenpaaren. Christus tritt darin in zweifacher Form auf: einmal als Paargenosse des Heiligen Geistes (das grammatische Geschlecht von ruach: hebr. Geist ist weiblich) und als Paargenosse der Sophia. Der biblische Jesus von Nazareth ist dann der dritte Christus, der gemäss der Polarität von Lichtreich und irdischer Welt nicht dem Pleroma angehören kann (der Dokerismus, die Lehre vom Scheinleib Christi, ist ein wesentliches Merkmal der christlichen Gnosis: Christus ist nur zum Schein Mensch geworden und hat nicht in Wirklichkeit gelitten). Die Erlösung der Sophia findet im Pleroma statt und wird damit zum soteriologischen Modell für Christi Erlösungswerk schlechthin.

Man kann dabei von einer regelrechten Verlegung der zentralen christlichen Heilsvorgänge von der Erde in das Jenseits sprechen: Sie sind Ereignisse des Pleromas und so Urbilder derjenigen, die dann im historisch-irdischen Bereich um Jesus von Nazareth spielen. ‚Erlösung‘, ‚Kreuzigung‘ und ‚Auferstehung‘ sind für die Gnosis weithin als symbolische Vorgänge von kosmischen Ausmass verstanden worden und unterlagen dementsprechend ganz neuen Deutungen ... Dies war eine der Tatsachen, die die Gefährlichkeit der gnostischen Lehren für das orthodox christliche Verständnis unter Beweis stellte.⁹⁶

Die Vorstellungen vom androgynen Adam und vom androgynen Christus waren deshalb vermutlich der entscheidende Anlass für die Kritik an der Gnosis von Seiten der sich formierenden christlichen Orthodoxie.

⁹⁵ In diesem Sinne ist Rudolph zuzustimmen, wenn er meint: "Denn für die Gnostiker ist die Doppelgeschlechtlichkeit Ausdruck der Vollkommenheit." Rudolph, Gnosis, S. 90. Meeks urteilt in einem ähnlichen Sinne, wenn er sagt: "In a number of gnostic systems the division between male and female is the fundamental symbol or even the mythical source of the human plight, and consequently their reunification represents or effects man's salvation." W. A. Meeks: The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. In: History of Religions 13 (1973/74), S. 188f. In seiner Untersuchung, die Überlegungen zu den sozialgeschichtlichen Wandlungen des Späthellenismus mit einbezieht, kommt Meeks zu dem Schluss, dass die Geschlechterdifferenz ein Symbol für die ursprüngliche soziale Ordnung in einer krisenhaften Zeit wird und eine Veränderung der Geschlechterrollen zum Ausdruck von Sozialkritik werden kann. Das sei der Grund, weshalb Gruppierungen wie die Gnostiker, welche eine Metaphysik des Geschlechts entwickelt hätten, von der Kirche zu Häretikern erklärt worden seien. a.a.O. S. 207. Dies ist sicher richtig, nur muss m. E. einen Schritt weitergegangen werden: In einer Zeit des sozialen Umbruchs wie diejenige des Späthellenismus wird das Androgynie-Modell herangezogen, und zwar auch in Aussenseitergruppen, um auf der einen Seite die Geschlechterdifferenz zu entschärfen. Damit wird die Restituierung von Stabilität intendiert. Auf der anderen Seite sollen damit die Forderungen nach Aufweichung der Geschlechterrollen, welche zur weiteren sozialen Destabilisierung beitragen würde, abgewehrt werden.

⁹⁶ Rudolph, Gnosis, S. 170.

3.2.1.3 Androgynie im gnostischen Kult

Im Philippus-Evangelium, das vermutlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstand und im Codex II des Nag-Hammadi-Fund überliefert ist, korreliert Geschlechtlichkeit explizit mit Sterblichkeit. „Als Eva [mi]t A[d]am (zusammen) war, gab es keinen Tod. Als sie sich [von] ihm trennte, trat der Tod ins Dasein.- Wenn er wieder hinei[n]geht und er ihn bei sich aufnimmt, wird kein Tod mehr sein“⁹⁷. Das bekannte gnostische Theologumenon von der ursprünglichen Androgynie des Anthropos wird hier mit der Vorstellung eines erneut hergestellten androgynen Urzustandes verknüpft und als Erlösung von der Sterblichkeit in Aussicht gestellt. Ähnlich verhielt es sich bei den Naassenern, einer gnostischen Gruppierung, die die Schlange (hebr. nahaš) als Offenbarungsträgerin und Botschafterin Gottes verehrten. Auch hier wurden der Urmensch und der angestrebte neue Mensch androgyn vorgestellt. Im Thomasevangelium, auf das sich die Naassener bezogen, heisst es:

*Jesus sagte zu ihnen: „Wenn ihr die zwei (zu) einem macht und wenn ihr das Innere wie das Äussere macht und das Äussere wie das Innere und das Obere wie das Untere und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich ist (und) das Weibliche (nicht) weiblich ist, ... dann werdet ihr [in das Königreich] eingehen.“*⁹⁸

Der neue Mensch oder „innere Adam“, wie er auch genannt wurde, symbolisiert in der gnostischen Lehre das Pneuma, das auf die Erlösung von der Körperwelt wartet. Durch rituelle Kulthandlungen, teilweise in Abwandlung der christlichen Sakramente, versuchten die Gnostiker, den androgynen Status wiederherzustellen. Dabei stützte sich die Ethik einiger gnostischer Kreise auf ein eher asketisches Ideal, andere waren hingegen mehr libertinistisch ausgerichtet⁹⁹.

⁹⁷ Philippus-Evangelium, NHC II, 68,24 – 26, zitiert nach: Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3), neu hrsg., übers. und erklärt von Hans-Martin Schenke. Berlin 1997, S. 47. Offenbar scheint die Übersetzung des letzten Satzes in diesem Paragraph einige Schwierigkeiten zu bereiten. Schenke geht davon aus, dass Gott Adam bei sich und ins Paradies aufnimmt („er ihn“ = Gott Adam). A.a.O. S. 391f. Foerster übersetzt: „Wiederum, wenn er [sich mit ihr vereinigt] und ihn (= den Tod) zu sich aufnimmt, wird kein Tod mehr sein.“ Die Gnosis, Bd. 2, S. 110.

⁹⁸ Thomas-Evangelium, NHC II 37,25 – 35, zitiert nach: Bibel der Häretiker, S. 136.

⁹⁹ Allerdings ist bei dieser Unterscheidung zu berücksichtigen, dass unter dem Nag-Hammadi-Fund kein einziger Text mit libertinistischem Inhalt aufgetaucht ist und die Forschung sich hierbei nur auf die Berichte der Kirchenväter verlassen kann. Vgl. Rudolph, Gnosis, S. 263. Sevrin spricht in diesem Zusammenhang von einer moralischen Indifferenz der Gnostiker, die meinten, im Bewusstsein, den Lichtfunken in sich zu tragen, der zum Heil führe, sich an keine Moralregeln halten zu müssen. J.-M. Sevrin: Les noces spirituelles dans l’Evangile selon Philippe. In: Le Muséon, 87 (1974), S. 148. Dies wird unterstützt durch die Tatsache, dass der Gnostiker sich auf die jenseitige Welt ausrichtet und das Diesseits mit seinem Anspruch an den Einzelnen und an die Gesellschaft ablehnt. Auch Horn unterteilt in seiner schon etwas älteren Dissertation die Gnosis in eine asketische und eine libertinistische Richtung und untersucht deren Relation zu den Androgynie-Vorstellungen. Entweder sei der Geschlechtsakt als Fortsetzung des Falls aus dem Pleroma abgelehnt oder aber als Vergegenwärtigung des androgynen Zustandes betrachtet worden. Obwohl Horn den kirchenväterlichen Gnosis-Berichten kritisch begegnet, besteht ein grosser Mangel seiner Untersuchung darin, dass die Nag-Hammadi-Schriften nicht beigezogen wurden. K. P. Horn: Geschlechtsmotive in der Gnosis. Diss. München 1966.

Allerdings darf nicht vergessen werden: Ob asketische oder freizügige Richtung – immer strebte der Gnostiker die Erlösung jenseits der leiblich-geschlechtlichen Daseinsweise an, Askese und Libertinage sind deshalb von ihrem Ziel her gesehen keine konträren Lebenshaltungen¹⁰⁰:

*Unter der Voraussetzung des radikalen Abwertens der menschlichen Leiblichkeit sind Askese und Libertinage prinzipiell gleichberechtigte und gleichwertige religiöse Praktiken bei der Bewältigung des Erdenrestes, der der Leib ist. In beiden Praktiken geht es darum, die quälende Stimme des Leibes zur Ruhe zu bringen: hier indem man ihn durch Askese ertötet, dort, indem man ihm durch schnelle Befriedigung aller Begierden erst gar nicht als eigene Grösse zur Sprache kommen lässt bzw. seine Nichtswürdigkeit durch das Begehen aller denkbaren fleischlichen Sünden nur noch weiter unterstreicht.*¹⁰¹

Die religiösen Praktiken der Gnostiker liegen allerdings weitgehend im Dunkeln, trotzdem soll an dieser Stelle exemplarisch auf ein gnostisches Sakrament eingegangen werden, auch wenn dessen rituelle Ausführung nicht überliefert ist. Dabei handelt es sich um das Mysterium des Brautgemachs, die neben Taufe, Salbung und Eucharistie wichtigste Zeremonie der Valentinianer¹⁰². Dem Sakrament liegt die oben dargestellte Vorstellung von der Paargenossenschaft im Pleroma zugrunde. Irenäus überliefert den Mythos:

*Wenn aber der ganze Same vollendet ist, dann, sagen sie, verlässt Achamoth, ihre Mutter (gemeint ist die untere Sophia, Anm. d. Verf.), den Ort der Mitte, geht in das Pleroma ein und erhält ihren Bräutigam, den Heiland, der aus allen (Äonen) geworden ist, dass der Heiland und die Sophia, die Achamoth, ein Paar werden. Das soll Bräutigam und Braut sein, das Brautgemach aber das ganze Pleroma.*¹⁰³

Dieser eschatologischen Hochzeit oder himmlischen Syzygie, die das gesamte Pleroma umfasst und damit den gnostischen Kosmos zur Erlösung führt, da der Fall der Sophia nun endgültig aufgehoben wird, entspricht eine spirituelle Hochzeit des Pneumatikers, die ebenfalls in der Endzeit erfolgt.

*Die Pneumatiker ziehen die Seelen aus, werden intelligible Pneumata und geben, ohne festgehalten und gesehen zu werden, in das Pleroma ein und werden als Bräute den Engeln um den Heiland herum übergeben.*¹⁰⁴

Zwei Aspekte sind dabei erwähnenswert: Erstens muss sich der Gnostiker als Vorbereitung für die Hochzeit seiner Seele entledigen (diese ist ja das vorherrschende Attribut der Psychiker), d.h. zum reinen Geistwesen (griech.: πνεύματα νοερά hier mit „intelligibles Pneumata“ übersetzt, was wahrscheinlich dem Lichtfunken entspricht) werden und zweitens wird der Gnostiker während dieses

¹⁰⁰ In diesem Sinne ist es müssig, die Chronologie der einzelnen Richtungen rekonstruieren zu wollen. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass von Anfang an aus den gemeinsamen gnostischen Prämissen gleichzeitig libertinistische und asketischen Folgerungen gezogen wurden. Vgl. Rudolph, Gnosis, S. 255ff.

¹⁰¹ Micha Brumlik: Die Gnostiker: der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M. 1992, S. 61f.

¹⁰² Im Philippus-Evangelium heisst es: „Die Taufe führt zur Auferstehu[ng in der] Erlösung. Die Erlösung (führt dazu) im Brautgemach. [Das B]rautgemach aber (führt dazu) in dem, was höher ist als [sie], z[u dem wi]r [ge]hören. Du kannst nicht finden, was im [gleicht].“ Philippus-Evangelium, NHC II, 69, 26 - 29S, zit. nach: Schenke, Philippus-Evangelium, S. 49.

¹⁰³ Irenäus, adv. haer. I 7,1, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 185.

¹⁰⁴ a.a.O. S. 185.

Prozesses zum weiblichen Wesen, um bei der spirituellen Vereinigung mit den Engeln eine androgyne Einheit zu bilden.¹⁰⁵ Die Engel wurden dem Heiland als Gehilfen bei der Erschaffung der Äonen zur Seite gestellt¹⁰⁶, die Vereinigung mit ihnen stellt also die individuelle Erlösung des Gnostikers dar, da der Lichtfunke ins Pleroma zurückkehrt.

Bei den Fragen, welche und ob überhaupt eine kultische Handlung der spirituellen Hochzeit der Valentinianer entspricht, gehen die Forschungsmeinungen auseinander¹⁰⁷; einig ist man sich darüber, dass die Aussagen der Kirchenväter zur rituellen Praxis der Gnostiker im allgemeinen und zur Zereimonie des Brautgemachs im Speziellen mit Vorsicht zu behandeln sind¹⁰⁸. Als Quellengrundlage zum Sakrament des Brautgemachs wird deshalb vor allem das Philippusevangelium aus dem Nag-Hammadi-Fund herangezogen, wo, wie bereits erwähnt, konkrete Aussagen zum Kult fehlen. An diversen Stellen des Evangeliums wird jedoch deutlich, dass das Mysterium des Brautgemachs nicht nur eine eschatologische Vorstellung ist, sondern auch im Diesseits verwirklicht werden kann:

*Wenn einer zum Sohn des Brautgemachs wird, wird er das Licht empfangen. Wenn einer es nicht empfängt, solange er hier ist, kann er es an dem anderen Ort nicht empfangen. Wer jenes Licht empfangen wird, kann nicht gesehen werden, noch kann er festgehalten werden. Und niemand kann einen solchen belästigen, nicht einmal wenn er (noch) in der Welt wandelt, und erst recht nicht wenn er die Welt verlässt.*¹⁰⁹

Das Sakrament des Brautgemachs im diesseitigen Leben garantiert die jenseitige Erlösung, was mit dem Erhalt des Lichts paraphrasiert wird. Dieser Zusammenhang wird erhellt durch die gnostische Erlösungsformel von der Erkenntnis des Lichtfunkens; Licht meint in diesem Sinne also Offenbarung, Einsicht in die Wahrheit¹¹⁰. Der Erhalt des Lichtes oder der Erkenntnis beinhaltet eine Schutzfunktion; der im Brautgemach Vereinigte – der so zum Sohn oder Kind des Brautgemachs wird – ist

¹⁰⁵ Bei den Naassener tritt die umgekehrte Vorstellung auf, nämlich dass der Pneumatiker zum männlichen Bräutigam wird. Hippolyt, Ref. V 8,44, zit. nach: Die Gnosis, Bd. 1, S. 356f.

¹⁰⁶ Irenäus, adv. Haer. I 2,6, zit. nach: Die Gnosis, Bd.1, S. 175.

¹⁰⁷ Siehe die Untersuchungen von R. M. Grant: The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip. In: Vigiliae Christianae, 15 (1961), S. 129 – 140, H.-G. Gaffron: Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente. Diss. Bonn 1969, J.-M. Sevrin: Les nocces spirituelles dans l'Evangile selon Philippe. In: Le Muséon, 87 (1974), S. 143 – 193 und J. J. Buckley: „The Holy Spirit is a Double Name“: Holy Spirit, Mary and Sophia in the Gospel of Philip. In: Images of the Feminine in Gnosticism, hg. v. K. L. King, Philadelphia 1988, S. 211 – 227.

¹⁰⁸ Z. B. Irenäus über die Markosianer. Irenäus, adv. haer. I 13,3 oder 21,3 und 6,3. In: Die Gnosis, Bd. 1, S. 263, S. 283f. und S. 400f., wonach die kultische Handlung von sexuellen Praktiken begleitet worden sei und diese neben Festgelage und Gladiatorenkämpfe gestellt werden.

¹⁰⁹ Das Philippus-Evangelium, NHC II, 86, 5-11, zit. nach: Schenke, Philippus-Evangelium, S. 79.

¹¹⁰ Sevrin drückt dies folgendermassen aus: «On peut encore, dans le même ordre d'idées, relever que la lumière est une des réalités d'en-haut auxquelles on s'unit en leur devenant semblable, ..., la gnose de la vérité est présentée comme une union à la vérité.» Sevrin, nocces, S. 171.

unsichtbar und kann von den Archonten nicht zurückgehalten werden; sein Aufstieg ist unwiderruflich¹¹¹. Die Korrelation von gegenwärtiger Vereinigung im Brautgemach, die zu einer androgynen Einheit führt, und der daraus resultierenden Schutzfunktion vor dämonischen Geistern wird in der folgenden Passage noch expliziter ausgedrückt:

*Unter den Gestalten von unreinem Geist gibt es männliche und weibliche. Die männlichen sind es, die sich mit den Seelen vereinigen, die in einer weiblichen Gestalt wohnen. Die weiblichen aber sind diejenigen, die sich mit denen, die in einer männlichen Gestalt sind, verbinden ... Und niemand kann diesen entfliehen, weil sie ihn festhalten, falls er nicht eine männliche Kraft und eine weibliche empfängt, nämlich den Bräutigam und die Braut. Man empfängt (sie) aber aus dem abbildhaften Brautgemach.*¹¹²

Der Pneumatiker, der das Sakrament des Brautgemachs erhalten hat, vereinigt in sich eine weibliche (seinen Lichtfunken) und eine männliche Kraft (seinen himmlischen Paargenossen, den Engel), der androgyne Zustand macht ihn unangreifbar und garantiert ihm die eschatologische Erlösung. Vor der androgynen Vereinigung ist er gefährdet und kann zum Opfer von geschlechtlich differenzierten Dämonen werden, welche ihn mit Begierde, Furcht und Neid in Versuchung führen, wie die im Philippus-Evangelium nun folgende Passage nahe legt¹¹³. Die im Sakrament vergegenwärtigte Androgynie unterscheidet den Gnostiker vom Psychiker und Hyliker; sie garantiert ihm die Rückkehr in die pleromatische Heimat und die Überwindung des dualistischen Kosmos.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass Androgynie ein prägendes Element gnostischen Denkens darstellt. Wo Androgynie-Vorstellungen auftreten, findet man sie in allen Bereichen der religiösen Spekulation (Kosmogonie, Anthropogenie, Eschatologie und Soteriologie). Es handelt sich dabei nicht um einzelne Nennungen des Motivs, sondern um zusammenhängende Komplexe, die korrelieren. Dies wurde besonders anhand des Sophia-Konzepts deutlich. Die Gnosis versteht die Geschlechterdifferenz als Ausdruck einer radikal abzulehnenden irdischen Existenz, die es zu überwinden gilt. Geschlechtsstereotypen wie z.B. die Leidenschaftlichkeit der Sophia werden zwar durchaus der Tradition entnommen, aber aufgrund ihrer Verlegung in die jenseitige pleromatische Welt gnostisch umgedeutet. So steht die Sophia und die von ihr abgeleiteten weiblich gedachten Wesen für

¹¹¹ vgl. auch folgende Stelle: „Wer das vollkommene Licht angezogen hat, den können die Mächte nicht sehen und sind (also) nicht in der Lage, ihn zurückzuhalten. Man wird sich dies Licht aber anziehen in dem Mysterium der Vereinigung.“ Das Philippus-Evangelium, NHC II, 70,5-7, zit. nach: Schenke, Philippus-Evangelium, S. 51.

¹¹² a.a.O. NHC II, 65,1 – 12, zit. nach: Schenke, Philippus-Evangelium, S. 41. Auf die komplizierte Abbild-Theorie des Philippus-Evangelium kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Sevrin, *noces*, S. 174ff. und Gaffron, *Studien*, S. 206.

¹¹³ a.a.O. NHC II, 65,28 – 35, in: Schenke, Philippus-Evangelium, S. 41. Ich folge mit dieser Interpretation der vorliegenden Textstelle weitgehend Gaffron. Auf seine These, dass es sich dabei im Besonderen um ein Sterbesakrament gehandelt haben muss oder, was Grant vermutet, um einen Initiationsritus mit dazugehörendem Kussritual, oder ob das Mysterium des Brautgemachs ein Bestandteil der drei Sakramente Taufe, Salbung und Eucharistie gewesen ist, wie die These von Sevrin lautet, kann hier nicht weiter erörtert werden.

Licht, Erkenntniskraft und Wissen und damit für das höchste Ideal des Gnostikers. Androgynie symbolisiert dabei die Aufhebung des dualistischen Weltsystems und die Rückkehr zur vollkommenen Gottesebenbildlichkeit, welche häufig mit eschatologischen und in der frühchristlichen Gnosis mit soteriologischen Vorstellungen in Verbindung gebracht wurde. Allen Richtungen ist gemeinsam, dass sich der dem Gnostiker inhärente Lichtfunke mit den jenseitigen Äonen zu vereinen habe. Dieses Erlösungsmoment unterscheidet das gnostische Androgyniekonzept von früheren¹¹⁴. Allerdings gibt es auch Parallelen zu älteren Mythologemen. So weist die gnostische Urmensch-Theorie strukturelle Parallelen zum triadischen Platonischen Mythos auf, der sich ebenfalls in die Stufen: androgyner Urzustand – Trennung der Geschlechter – wieder erreichte Doppelgeschlechtlichkeit gliedert.

Die Herausbildung einer eigenen Metaphysik des Geschlechts und die damit verbundene Dominanz des Androgynie-Motivs in den verschiedenen gnostischen Lehren hat der sich konstituierenden Kirche Anlass zu scharfer Polemik geliefert und wesentlich zum Häresie-Verdikt, das über die Gnosis verhängt wurde, beigetragen.

3.2.2 Die Kabbalah

In der jüdischen Geistesgeschichte trifft man Gedanken zur Androgynie des ersten Menschen erstmals im rabbinischen Spätjudentum an¹¹⁵. Ansatzpunkte zu Spekulationen über die Doppelgeschlechtlichkeit Adams lieferte den jüdischen Gelehrten wie schon den Gnostikern der zweifache Schöpfungsbericht in der Genesis. Im ersten Buch Moses heisst es: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; ... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie“¹¹⁶. Dieser Überlieferung zufolge erschuf Gott beide Geschlechter gleichzeitig, Frau und Mann als Abbilder Gottes¹¹⁷. Haben also der bibli-

¹¹⁴ Dies hat Dietrich bereits 1939 festgestellt: „Es ist die soteriologische Bedeutung des androgynen Urmenschen, die ihn in der Gnosis so stark in den Mittelpunkt rückt, nachdem er sich innerhalb des griech-römischen Mythos nur mit einer kosmologischen Rolle hat begnügen müssen.“ E. L. Dietrich: Der Urmensch als Androgyn. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 53 (1939), S. 306.

¹¹⁵ Jervell vermutet, dass die Rabbinen die Androgynie-Vorstellung aus gnostischen Quellen übernommen haben. Jervell, *Imago*, S. 163, Anm. 148. Rudolph sieht umgekehrt in der jüdischen Golem-Figur eine Vorlage für die gnostischen Urmensch-Spekulationen. Vgl. Rudolph, *Gnosis*, S. 111f. Einen dritten Standpunkt nimmt Oberhänsli-Widmer ein, indem sie davon ausgeht, dass Gnostiker und Rabbinen aus einem gemeinsamen frühjüdischen Bilderschatz schöpften, aus dem auch Adams Doppelgeschlechtlichkeit stammte. Vgl. G. Oberhänsli-Widmer: *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*. Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Wien 1998, S. 163f.

¹¹⁶ Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Hg. v. Verlag der Zürcher Bibel. Zürich 1975, Gen 1,27.

¹¹⁷ Marianne Luginbühl weist in ihrer unter der Anm. 7 erwähnten Dissertation nach, dass die Idee der Gottesebenbildlichkeit aus der ägyptischen Hofideologie in die Genesis einfluss, dabei aber demokratisiert, d.h. vom Pharao auf alle Menschen übertragen wurde. Luginbühl, *Menschenschöpfungsmythen*, S. 73f. Ein weiterer Egalitätsgedanke liegt in der zeitgleichen Erschaffung der Geschlechter, denn Gott erschuf nach dem Schöpfungsbericht der Gen 1,26f. Frau und Mann zum selben Zeitpunkt, beide „nach seinem Bilde“, im Unterschied zur Paradieserzählung in Gen 2,21f. Vgl. H. Schüngel-Straumann: *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*. Freiburg, Basel, Wien 1989, S. 163ff.

schen Überlieferung zufolge von Anfang an zwei Menschen bestanden? Dazu kommt in einer Parallelstelle zu Gen 1,27f. eine weitere Pluralnennung im Zusammenhang mit Adam: „Als Gott den Adam erschuf, machte er ihn Gott ähnlich; als Mann und Weib schuf er sie. Und er segnete sie und gab ihnen den Namen Adam, damals als sie geschaffen wurden.“¹¹⁸ Daraus ergab sich die weitere Fragestellung, wie der einzige Gott nach seinem Abbild zwei Menschen erschaffen konnte. Nach Ansicht der Rabbinen lag hier eine Gefährdung des jüdischen Zentralsdogmas, des Monotheismusgebotes vor¹¹⁹. Und zum anderen widersprechen die beiden Stellen dem zweiten Schöpfungsbericht, demzufolge Gott erst Adam erschuf und dann Eva aus dessen Rippe bildete¹²⁰.

Da liess Gott der Herr einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief. Und er nahm eine von seinen Rippen heraus und schloss die Stelle zu mit Fleisch. Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, und führte sie dem Menschen zu.¹²¹

Nach rabbinischer Auffassung, die in die Zeit der vorkritischen Bibelexegese fällt, musste dieser offensichtliche Widerspruch mittels Auslegung aufgeklärt werden können. Das exegetische Dilemma konnte mit einer einfachen philologischen Operation gelöst werden, indem man den Plural des Personalpronomens in Gen 1,27 („als Mann und Weib schuf er sie“, hebr. *ōthām*) mit dem Singular („als Mann und Weib schuf er ihn“, hebr. *ōthō*, wobei sich die hebräische Konsonantenschrift kaum unterscheidet) übersetzte¹²². Mit dieser Korrektur wird Adam zum Androgyn. Die exegetischen Probleme waren mit einem Schlage gelöst, denn nun war das Monotheismusgebot gewahrt und zudem der Widerspruch zu Gen 2, 21ff. aufgehoben. Eva resultiert dann als logische Konsequenz aus einer Teilung des androgynen Adams. Diese Auslegung wurde untermauert, indem man für das hebräische Wort *Selā*, das Rippe, Brett, Tragbalken oder Seite heissen kann, die letztere Bedeutung verwendete¹²³. So heisst es z.B. in einem Anfang des 5. Jhs. verfassten haggadischen Midrasch zur Genesis:

Nach R. Jeremja ben Eleasar bildete Gott in der Stunde, wo er den ersten Menschen erschuf, ihn als Androgynos, wie es heisst: „Mann und Weib erschuf er sie.“ Nach R. Samuel bar Nachman hatte der erste Mensch bei seiner Erschaffung zwei Gesichter, Gott durchsägte ihn aber in zwei Hälften und bildete zwei Rücken aus ihm, den einen nach dieser und den andern nach jener Seite hin (d. i. einen für den Mann und einen für die Frau). Es heisst doch aber: er nahm eine von seinen Rippen? Nein, (entgegnete Samuel, es heisst:) von den zwei Seiten ...¹²⁴

¹¹⁸ Gen 5,1f.

¹¹⁹ Eine Übersicht über die verschiedenen Auslegungen des Plurals in Gen 1,26f. liefert Schenke, Gott, S. 124f. und Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 70, Anm. 185.

¹²⁰ Heute gilt als gesichert, dass Gen 1,1 – 2,4a und Gen 2,4b – 3,24 aus verschiedenen literarischen Quellen stammen. Die beiden Teile wurden als Priesterschrift und Schrift des Jahwisten identifiziert, die nach der neueren Forschung auch in sich nicht einheitlich sind. Der Schöpfungsbericht des Jahwisten mit der Paradieserzählung ist der ältere Teil.

¹²¹ Gen 2, 21f.

¹²² F. Schwally: Die biblischen Schöpfungsberichte. In: Archiv für Religionswissenschaft 9 (1906), S. 172ff. Vgl. auch D. H. Aaron: Imagery of the Divine and the Human: On the Mythology of Genesis Rabba 8 §1. In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy, 5 (1995), S. 29f.

¹²³ a.a.O. S. 175.

¹²⁴ Der Midrasch Bereschit Rabba, Parascha VIII, Cap. I, 26, übers. u. hg. v. A. Wünsche. Leipzig 1881. S. 30.

Der Anklang an die Aristophanesrede ist unüberhörbar. Die Nennung des griechischen Wortes ‚Androgynos‘ und das Motiv der Teilung des Urmenschen in zwei Hälften lässt auf eine Übernahme des platonischen Androgynie-Mythos schliessen¹²⁵. Dabei blieb jedoch die ätiologische Intention der Aristophanesrede, die Herkunft des Eros und die Ursache für die gleichgeschlechtliche Liebe zu erklären, unbeachtet. Doppelgeschlechtlichkeit des ersten Menschen wird auch in folgender Stelle desselben Midrasch angedeutet, wo von Gott als Töpfer die Rede ist, der den Menschen als Gefäss bildet und ihm den Lebensodem einhaucht.

*R. Huna sagte: צרפ ist männlich und המרא ist weiblich. Dieser Töpfer bringt männlichen Staub und weibliche Erde zusammen, damit seine Gefässe dauerhaft sein sollen.*¹²⁶

Im rabbinischen Judentum steht die Vorstellung vom androgynen Adam jedoch singular neben anderen Auslegungen der genannten Genesisstellen¹²⁷. In den haggadischen Schriften liegt im Gegensatz zur Gnosis keine Entfaltung der Androgynie-Idee vor, vielmehr wurde das Motiv herangezogen, um exegetische Probleme zu lösen. Der Mythos diente in seiner dichten und starken Symbolik lediglich als hermeneutisches Werkzeug und als Illustrierung¹²⁸. Eine Ursache dafür liegt in der Tatsache, dass ein androgynen Adam als Eben- oder Abbild Jahwes die Geschlechtlichkeit ins Gottesbild einträgt und somit einer Anthropomorphisierung der Gottheit Vorschub leistet. Dies war in der langen Tradition der jüdischen Theologie immer wieder Gegenstand von heftigen Kontroversen und wurde von der rabbinischen Orthodoxie abgewehrt¹²⁹. Zudem würde ein androgynen Adam, aus dem durch eine Teilung gleichzeitig die beiden Geschlechter entstanden, die untergeordnete Stellung der

¹²⁵ N. Oswald: „Urmensch“ und „Erster Mensch“. Diss. Berlin 1970. S. 187f. Nach Strack und Billerbeck hat allerdings Philo von Alexandria als Vermittler gedient. Vgl. H. L. Strack, P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1928, Bd. 4, S. 405 ff. Auf platonischen Einfluss lässt sich auch die rabbinische Vorstellung von Adam als Mikrokosmos zurückführen. B. Ego: Art. „Adam“. In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart, Weimar 1996. Bd. 1, S. 102.

¹²⁶ Midrasch Bereschit Rabba, Parascha XIV, Cap. 2,7, S. 65.

¹²⁷ Ein anderer Lösungsansatz war die Vorstellung, dass im ersten Schöpfungsbericht von einer ersten Eva, genannt Lilith, und in der Paradieserzählung von einer zweiten Eva die Rede ist. Lilith wollte sich dieser Lehrmeinung gemäss nicht unterordnen und verliess Adam deshalb. Dafür wurde sie bestraft und existiert seither als unheilvoller Dämon. Vgl. L. Teugels: The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation. In: The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions. Hg. v. G. P. Luttikhuisen. Leiden, Boston, Köln 2000, S. 113ff.

¹²⁸ a.a.O. S. 191. Nach Oberhänsli, die verschiedene biblische Figuren in der rabbinischen Literatur untersucht hat, ist der doppelgeschlechtliche Adam im Midrasch Bereschit Rabba ein Aspekt der mythisch überhöhten Urmenschfigur, welche zeitgenössischen Vorstellungen entsprach und von den Rabbinen aufgenommen wurden. Dazu gehört beispielsweise auch die gigantische, kosmische Dimensionen erreichende Ausdehnung des ersten Menschen. Gleichzeitig wird Adam im Midrasch aber an die *conditio humana* gebunden, d.h. mit wertmindernden Epitheta versehen und dadurch als menschliches Wesen ausgewiesen. Vgl. Oberhänsli, Figuren, S. 164ff. Zur rabbinischen Übernahme von Urmensch-Mythologemen vgl. auch Oswald, Urmensch, S. 131ff.

¹²⁹ Dies gilt, auch wenn die talmudische Vorstellung von Jahwe mit sexuell-naturhaften Zügen der kanaanäischen Gottheiten angereichert wurde. Denn der Kampf gegen Muttergottheiten der vorderasiatischen Kulte war ein treibendes Prinzip bei der Herausbildung des monotheistischen Gottesbegriffes des Alten Testaments. Vgl. O. Loretz: Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. Stuttgart 1968, S. 86ff. Einen theologischen Lösungsansatz zu diesem Problem bot erst die mittelalterliche Kabbalah mit ihrer metaphysischen Behandlung des Geschlechts. Siehe die Ausführungen im folgenden Abschnitt.

Frau in Frage stellen. Die Egalität der Geschlechter, die man aus einer solchen Auslegung der Menschenschöpfung ableiten könnte, widerspräche der an verschiedenen Stellen im Talmud angelegten ideologischen und gesellschaftlichen Subordination der Frau¹³⁰.

Weitaus grössere Bedeutung gewann die Vorstellung vom androgynen Urmenschen in der jüdischen Mystik des Mittelalters. ‚Kabbalah‘ (hebr. Qabbalah¹³¹) bedeutet ursprünglich empfangene (im Gegensatz zur übergebenen) Überlieferung. Diesem Wortsinn zufolge verstanden sich die ersten Kabbalisten als Empfänger einer Geheimlehre. Seit dem Mittelalter wurde die Bezeichnung ‚Kabbalah‘ zum Synonym für eine bestimmte spekulative Richtung und einer damit verbundenen Frömmigkeit des Judentums, die sich jedoch nicht als Gegenbewegung zum Rabbinismus verstand, sondern als Bewahrerin der Torahfrömmigkeit. Als belebendes Element der jüdischen Gelehrsamkeit lebt sie bis heute im Chassidismus weiter¹³². Allerdings kann nicht von d e r Kabbalah gesprochen werden, da sich von Anfang an, ähnlich wie in der Gnosis, verschiedene Lehren herausbildeten¹³³. Geografisch sind die Ursprünge der Kabbalah in der Provence und in Nordspanien anzusiedeln. Im Languedoc herrschte im 13. Jahrhundert ein spannungsvolles geistiges Klima des Umbruchs. Katharer und Albigenser machten mit ihrem enormen Zulauf der katholischen Kirche zu schaffen und auch innerhalb der jüdischen Gemeinden entwickelten sich oppositionelle Meinungen zur erstarrten Gelehrtentradition. Hier entzündete sich die Diskussion hauptsächlich an der Frage nach der Transzendenz bzw. der anthropomorphen Gestalt der Gottheit (der sog. zweite Maimonidische Streit, genannt nach Moses Maimonides [1135 – 1204], einem jüdischen Arzt und Gelehrten, der den Ausgleich zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie suchte und dessen Lehre im 18./19. Jahrhundert zum Ausgangspunkt der jüdischen Aufklärung wurde). Die Kabbalah bot in dieser theologischen Kontroverse, in der sich auch der Gegensatz zwischen Torah-Gelehrsamkeit und Volksfrömmigkeit spiegelte, einen Kompromiss an: Der höchste Gott ist auch für die Kabbalisten absolut transzendent, was mit dem Begriff ‚Ên Sôf (Unendliches, Verborgenes) umschrieben wird. Gleichzeitig wirkt die Gottheit jedoch in verschiedenen Emanationsformen, den sog. Sefirot, die als Zwischenstufen und Übergänge, vergleichbar mit den neuplatonischen Seinstufen, zum jenseitigen Gott fungieren¹³⁴. Hier

¹³⁰ Beispiele für frauenfeindliche Talmudstellen sind Erubin 18b oder Berakhot 61a. Der babylonische Talmud. Übers. v. L. Goldschmidt. 12 Bde. Frankfurt/M. 19964, Bd. 2, S. 55f. und Bd. 1, S. 275.

¹³¹ Ich halte mich im Folgenden in der Umschrift und Eindeutschung hebräischer Begriffe an die Vorgehensweise von Johann Maier. J. Maier: Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen. München 1995.

¹³² In diesem einleitenden Abschnitt beziehe ich mich vor allem auf G. Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbalah. Berlin 1962, und die oben genannte Einführung von J. Maier.

¹³³ Deshalb kann an dieser Stelle keine systematische Analyse der kabbalistischen Geschlechtermetaphysik erfolgen, sondern es werden in der Folge lediglich einzelne Aspekte herausgegriffen, die für unser Thema relevant sind.

¹³⁴ Vgl. zur Sefirot-Theologie die Ausführungen im folgenden Kapitel.

lassen sich Spuren einer Neuplatonismus-Rezeption erkennen, die davon zeugen, dass in der Kabbalah zeitgenössische philosophische Strömungen mit einer Remythisierung der Torah kombiniert wurden und zum Ausdruck kamen¹³⁵.

Die ersten kabbalistischen Zeugnisse gehen auf jüdische Gelehrte in Narbonne und Arles zurück und wurden in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Schülern in Nordspanien verbreitet, wo in Barcelona und Gerona kabbalistische Zentren entstanden. Die provenzialischen Gelehrten - die wichtigsten unter ihnen waren Abraham ben Isaak (gest. um 1179) und Isaak der Blinde (gest. um 1232) - beriefen sich auf Erscheinungen des Propheten Elias, der im talmudischen Judentum als Hüter der Tradition galt. In diesem Umfeld tauchte 1176 das Buch *Bahir* (hebr. *Sefer ha-Bahir*: Buch des Glanzes) auf, welches pseudoepigraphisch Rabbi Nechunja ben ha-Qana, einem talmudischen Gelehrten des 1. Jahrhunderts, zugeschrieben und als Midrasch komponiert wurde. Gershom Scholem hat nachgewiesen, dass in diesem ältesten kabbalistischen Text unterschiedliche Fragmente jüdisch-gnostischer Herkunft kompiliert wurden¹³⁶. Die Autorschaft ist bis heute nicht eindeutig geklärt, vielmehr besteht das Buch *Bahir* aus divergenten Schichten, die auf verschiedene Autoren und Redaktoren zurückgehen. Der formalen Uneinheitlichkeit - beispielsweise erscheinen hebräische Passagen neben aramäischen - entspricht inhaltlich die unsystematische Zusammenstellung von diversen Mythologemen, die in Dialogform zwischen Schüler und Lehrer vermittelt werden. So finden sich im *Sefer ha-Bahir* Erläuterungen zur Genesis, Buchstabenspekulationen zum hebräischen Alphabet, Gedanken zur Reinkarnation (hebr. *Gilgul*) und eine Vorform der Sefirot-Lehre. Kennzeichnend für das Buch *Bahir* ist der Rückgriff auf eine archaisch bildhafte Symbolsprache, die sich in unzähligen Gleichnissen äussert. Um 1275 erschien das eigentliche Hauptwerk der Kabbalah, das Buch *Sohar* (hebr. *Glanz*), welches sogleich den *Bahir* verdrängte und die klassische Phase der Kabbalah einläutete. Als mutmasslicher Autor gilt heute Mose ben Schemtob de León (gest. 1305), welcher die Hauptteile des *Sohar* in aramäischer Kunstsprache verfasste, sie aber ab 1275 unter dem Namen des Rabbinen Shimòn bar Jochaj (frühes 2. Jahrhundert) veröffentlichte, also als altes Werk ausgab. In Kabbalistenkreisen wird der *Sohar* noch bis heute diesem Autor zugeschrieben und als heiliges Buch verehrt. Die Editionsgeschichte des *Sohar* ist äussert komplex und bis in die heutige Zeit Gegenstand der Forschung¹³⁷. Formal liest sich der *Sohar* als Midrasch zum Pentateuch, wobei der Kern des Gesamtbuches, so wie es heute vorliegt, aus ungefähr zwölf Einzelschriften besteht. Inhaltlich wurden

¹³⁵ Gershom Scholem geht von historischen und strukturellen Verbindungslinien zwischen der Gnosis und der kabbalistischen Tradition aus; er sieht vor allem in der Intention der gegenseitigen Durchdringung von Mythos und Philosophie die eigentliche Parallele zur Gnosis. Vgl. G. Scholem: *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*. Frankfurt/M. 1973, S. 130f.

¹³⁶ Scholem, *Ursprung*, S. 43ff.

¹³⁷ vgl. Maier, *Kabbalah*, S. 13f.

im *Sohar* die wichtigsten Elemente aus dem *Sefer ha-Bahir* aufgenommen und systematisiert, was besonders deutlich in der Sefirot-Lehre zum Ausdruck kam. Im 16./17. Jahrhundert erfuhr die Kabbalah eine Renaissance und wurde auch im christlichen Umfeld rezipiert, wobei die lateinische Teilübersetzung des *Sohar Kabbalah denudata* (1677/84) von Christian Knorr von Rosenroth (1636 – 1689) eine wichtige Rolle spielte. Der Kanzler des Pfalzgrafen Christian August hatte eine reiche Sammlung von kabbalistischen Handschriften und Drucken zusammengetragen und eine Anzahl von jüdischen Gelehrten nach Sulzbach geholt.

Grundsätzlich sind kabbalistische Texte so angelegt, dass sie einem Uneingeweihten an der Oberfläche als sinnvoll und zusammenhängend erscheinen. Als codierte Geheimtexte bilden sie in der Tiefenstruktur jedoch ein Gewebe von kabbalistischen Symbolen, die von Nicht-Kabbalisten nicht wahrgenommen werden. Diese Symbolstruktur konstituiert sich aus hebräischen Schrift- bzw. Zahlenzeichen (jedem hebräischen Buchstaben ist ein Zahlenwert zugeordnet), die sich insbesondere auf Gottesnamen beziehen und mit den zehn Sefirot, den Wirkungseinheiten der Gottheit, in Zusammenhang gebracht werden. Den allgemeinen jüdischen Glauben, dass das Aussprechen der Gottesnamen eine Aktivierung der dahinterliegenden Potenz bewirke, haben die Kabbalisten weitergeführt und ausdifferenziert, wodurch der theurgische Charakter von kabbalistischen Texten besonders hervorgehoben wird. Das ist auch der Grund, weshalb man häufig die Warnung vor einem uneingeweihten Umgang mit den heiligen Texten antrifft.

3.2.2.1 Die Sefirot-Konzeption und die Schechina

Wie bereits erwähnt, hat sich die Kabbalah vom Neuplatonismus inspirieren lassen. Dabei wurden die neuplatonischen Seinsstufen als Emanationssystem übernommen, aber mit einer Zwischenwelt, der Welt der Sefirot, als einer des Übergangs zwischen den geistigen Mittelstufen und der jenseitigen Gottheit versehen. Sefirah heisst übersetzt Zählung, zahlenmässige Folge, womit der emanatorische Vorgang von oben nach unten gemeint ist, der sich in zehn göttlichen Wirkungskräften äussert¹³⁸. Hier haben die Kabbalisten auf die neuplatonische Symbolik von der permanenten Selbstoffenbarung der gleichzeitig verborgen bleibenden Gottheit zurückgegriffen, beschreiben die Sefirot aber mit talmudischen Theologumena. Die Sefirot werden z.B. als Gottesnamen, Kronen, Gewänder, Wurzeln oder Zweige bezeichnet. Die zuletzt genannten Bezeichnungen verweisen auf einen weiteren mythischen Symbolbereich, nämlich denjenigen des Sefirot-Systems als Weltenbaum, der häufig im *Sohar* auftaucht¹³⁹.

¹³⁸ Nach Maier geht der Begriff auf das Abzählen der zehn Finger zurück. Maier, Einführung, S. 48.

¹³⁹ Bei der folgenden Beschreibung der Sefirot stütze ich mich hauptsächlich auf den *Sohar*, wo die kabbalistische Emanationsvorstellung als ausdifferenziertes System vorliegt.

Die Beziehung zwischen Gott und den Sefirot ist ein Wirkungszusammenhang, es besteht keine wesentliche Verwandtschaft, d.h. Gott bleibt auch in der Kabbalah absolut transzendent. Und trotzdem liegt das Hauptinteresse des Kabbalisten auf der Gotteserkenntnis. Wie in der Gnosis geht es dabei nicht um einen intellektuellen Akt. Vielmehr wird auf die Sefirot mittels theurgischer Rituale eingewirkt, wodurch die durch die Emanation erfolgte Zersplitterung des Einen rückgängig gemacht und eine Einigung im ganzen System herbeigeführt werden soll. Dieser rituellen Intention liegen zwei unterschiedliche Vorstellungen zugrunde: zum einen, dass alle Sefirot untereinander in Wechselwirkung stehen (in diesem Zusammenhang wird auch der Begriff des Röhrensystems verwendet) und die Beeinflussung einer Sefirah somit Auswirkungen im Ganzen hat. Zum anderen spiegelt sich im Sefirot-System nicht nur ein Emanationsvorgang von oben nach unten, sondern umgekehrt auch ein Aufstieg vom Weltlichen zum Göttlichen.

Die Sefirot-Konfiguration besteht aus horizontalen und vertikalen Achsen, auf denen die einzelnen Sefirot hierarchisch angeordnet sind, entweder alleinstehend oder paarweise. Ihre Position ist jedoch variabel und das ganze System als ein dynamisches aufzufassen. Zuoberst befindet sich Ketär (oberste Krone, Gottesname: 'HJH). Sie stellt die Grenze zur transzendenten Gottheit dar und wird manchmal selbst auch Ên Sôf genannt. Darauf folgen zwei Sefirot-Paare: rechts auf Platz zwei Chokmah (Weisheit, Gottesname: JH) und links davon die III. Sefirah: Bînah (Einsicht, Gottesname: JHWJ, gelesen als ^älohîm). Dann wieder rechts unterhalb folgt IV: Chässäd (Gnade, absolute Güte, Gottesname: 'EL, mit Abraham verbunden), und links davon V: G^äbûrah (Macht bzw. absolute Strenge, Gottesname: ^älohîm, Isaak zugeordnet). Eine zentrale Stelle nimmt die sechste Sefirah ein, die auf der mittleren Säule steht: Tif'ärät (Pracht, Erbarmen, Gottesname: JHW''H, Jakob), sie repräsentiert die schriftliche Torah. Unter ihr liegen rechts VII: Nâçach (Majestät, Gottesname: JHW''H) und links VIII: Hôd (Sieg, Gottesname: 'LHJM). Dann wieder auf der Mittelsäule sind die letzten beiden positioniert: IX: J^sôd (Fundament, Gottesname: 'EL CHAJ) und X: Malkût (Herrschaft, Gottesname: 'DNJ). Folgende Sefirot werden geschlechtlich differenziert: Sefirah IX männlich und die letzte sowie die dritte weiblich. Malkût symbolisiert zusätzlich die mündliche Torah (als Ergänzung zur schriftlichen Torah, vgl. Tif'ärät) und die Gemeinde Israel als Partnerin im Bund mit Gott. In ihrer sefirottheologischen Eigenschaft als göttliche Emanationsform ist mit ihr der weibliche Aspekt der Gottheit schlechthin gemeint, genannt Schechina.

Die Schechina-Vorstellung hat ihre Wurzeln in der talmudischen Tradition. Wie Gershom Scholem gezeigt hat, flossen in die Schechina-Konzeption Aspekte des jüdischen Weisheits-Begriffes (hebr. Schockma, griech. Sophia), Aspekte von Zion als weiblicher Personifikation des Tempelberges und Jerusalems und der Knesset Israel, dem jüdischen Volk, das bereits im Hohelied als Braut den Bund

mit Gott eingeht. Der Begriff ‚Schechina‘ ist kein biblischer, kommt aber vermehrt in der rabbinischen Literatur des ersten Jahrhunderts vor und nach Christus vor. Die talmudischen Schriften verstehen die Schechina als das Wohnen Gottes, als die sichtbare oder verborgene Anwesenheit Gottes, die sich in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren kann. Dabei ist die Schechina von Gott nicht getrennt und wird begrifflich häufig als Synonym zur Gottheit gebraucht¹⁴⁰. Sie ist der innigste Ausdruck der Gemeinschaft von Gott mit Israel¹⁴¹. Vor allem ist sie in der talmudischen Literatur noch nicht mit weiblichen Attributen ausgestattet. In der jüdischen Philosophie des Mittelalters setzte sich die Vorstellung durch, dass der transzendente Gott von seinen Manifestationen zu unterscheiden sei, aber erst in der Kabbalah tritt die Schechina als explizit weibliche Hypostase in Erscheinung. Dies hängt mit dem bereits erwähnten veränderten Gottesbegriff der Kabbalisten zusammen, der sich von demjenigen der talmudischen Tradition fundamental unterschied, indem er eine eigentliche Dynamisierung erfuhr. D.h. die schöpferisch-aktiven Eigenschaften der Gottheit wurden in der Kabbalah hervorgehoben. Ohne den transzendenten Gott aufzugeben (Ên Sôf), manifestiert sich die göttliche Schöpfungskraft nach kabbalistischer Vorstellung in den zehn oben kurz skizzierten Sefirot, welche den zehn Gottesnamen und den zehn göttlichen Schöpfungsworten entsprechen. Als zehnte und unterste Sefirah nimmt die Schechina alle anderen in sich auf und in den Gleichnissen des Buches *Bahir* tritt sie erstmals als Mutter oder Tochter in Erscheinung¹⁴². Im Unterschied zu den Talmudisten trägt die Schechina schon in der frühen Kabbalah deutlich weibliche Züge, wie folgendes Gleichnis zeigt. Es handelt von einem König

... der plante, in seinem Garten neun männliche Bäume zu pflanzen, und alle sollten Palmen sein. Was tat er? Er sagte: Werden sie alle von einer Art sein, können sie nicht bestehen. Was tat er? Er pflanzte einen Ethrög (Paradiesapfelbaum, Anm. d. Verf.) unter ihnen, und er war einer von jenen neun, von denen er geplant hatte, dass sie männlich sein sollten. Und was ist [der] Ethrög? [Der] Ethrög ist weiblich.¹⁴³

¹⁴⁰ Der Judaist Arnold Goldberg definiert die Relation von Gott und Schechina als Subjektidentität, die nicht mit anderen religionswissenschaftlichen Begriffen wie Emanation oder Hypostase erfasst werden könne. Die Schechina muss somit als genuin jüdisch-rabbinische Vorstellung betrachtet werden. Vgl. A. M. Goldberg: Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur: Talmud und Midrasch. Berlin 1969.

¹⁴¹ H. Ernst: Die Shekhina in rabbinischen Gleichnissen. Bern, Berlin, Frankfurt/M. New York, Paris, Wien 1994. S. 373. Nach Ernst ging es den Rabbinen weniger um das Wesen der Schechina als vielmehr um deren Existenz angesichts der Widrigkeiten des Exils. a.a.O. S. 15.

¹⁴² Aus welchem Grund in der Kabbalah diese Feminisierung der Schechina stattfand, ist bis heute Gegenstand der Forschung. Scholem gibt zwei mögliche Erklärungen: Entweder soll dadurch die verdrängte Grosse Mutter und mit ihr eine weibliche Archetypik wieder in Erscheinung getreten sein oder es sind historische Erfahrungen, die ein Wiederaufkommen von weiblicher Symbolik begünstigten. Diese können jedoch nicht mehr genau eruiert werden, da die Ursprünge der Kabbalah im Dunkeln liegen. G. Scholem: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt/M. 1977, S. 155f.

¹⁴³ Bahir, §117, zit. nach: Das Buch Bahir: ein Schriftendenkmal aus der Frühzeit der Kabbalah auf Grund der kritischen Neuausgabe von G. Scholem. Darmstadt 19894, S. 125.

Die Sefiroth, die hier als Bäume bezeichnet werden, sind geschlechtlich differenziert, allerdings ist ihr Verhältnis im *Bahir* noch nicht erotisiert. Die Weiblichkeit der Schechina wird im folgenden Beispiel vor allem als Rezeptivität gedeutet.

Das gleicht einem König, der eine Tochter hatte, die gut und schön, anmutig und vollkommen war, und er verheiratete sie an einen Prinzen und gab ihr Kleider, Krone und Schmuck, und gab sie ihm mit vielem Vermögen. Kann der König nun ausserhalb (gemeint ist hier ‚ohne‘, Anm. d. Verf.) seiner Tochter leben? Nein! Kann er immer den ganzen Tag bei ihr sein? Nein! Wie machte er es nun? Er machte ein Fenster zwischen sich und ihr, und so oft die Tochter den Vater braucht oder der Vater die Tochter, kommen sie durch das Fenster zusammen.¹⁴⁴

Die Schechina als Königstochter wird von ihrem Vater mit prachtvollem Schmuck ausgestattet – ein Bild für die rezeptive Eigenschaft der Schechina, die durch diese Geschenke in der Welt erstrahlt. Gleichzeitig bleibt sie aber an der Pforte der Transzendenz stehen, ausgedrückt durch das Fenster, wodurch der Kontakt mit dem Vater ermöglicht ist. In der Vorstellung des Kabbalisten geht die Schechina weg vom Vater in die irdische Welt als unterste Sefirah, behält aber ihre Verbindung zur jenseitigen Welt. So ist durch sie umgekehrt auch der Aufstieg nach oben möglich.

Im *Bahir* ist das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihrer Schechina häufig in diesen Bildern des Schenkens und Empfangens beschrieben, eine Erotisierung der Beziehung kommt erst im Buch *Sohar* zum Ausdruck. Hier wird die Vereinigung männlicher und weiblicher Sefirot als eigentliche Hierogamos, als göttliche Syzygie beschrieben. Dem liegt eine Veränderung in der Schechina-Vorstellung zugrunde, die sich nach Scholem im Laufe des 13. Jahrhunderts vollzogen haben muss, und zwar spricht das *Sohar* von einer oberen und einer unteren Schechina¹⁴⁵. Die obere Schechina wird mit der Sefirah Bînah identifiziert und gehört den drei obersten Sefirot an. Sie steht für die weibliche Schöpfungskraft und ruht als aktive Energie in androgyner Einheit vereinigt mit der ersten und der zweiten Sefirah. Der Bereich dieser oberen Sefirot ist vom Menschen unberührt, im Unterschied zum unteren Bereich. Die unterste Sefirah Malkût kann sich nach *Sohar*-Vorstellung nun einerseits mit der sechsten Zentral-Sefirah Tif’ârät oder mit der neunten, Jesôd, vereinigen. Die erstgenannte Syzygie wird als Ehe des Heiligen Königs und der Königin beschrieben; die zweite Form der geschlechtlich konnotierten Vereinigung ist ein Urbild für die sexuelle, kreatürliche Verschmelzung¹⁴⁶. Diese untere Verbindung zwischen der Schechina und dem Göttlichen ist seit der Vertreibung aus dem Paradies unterbrochen und die Wiederherstellung der androgynen Einheit in Form der innergöttlichen Heirat ist Aufgabe des Menschen und Intention des Rituals. Die besondere Stellung der Schechina im unteren

¹⁴⁴ Bahir, §36, zit. nach: a.a.O. S. 39.

¹⁴⁵ Diese Vorstellung hat nach Scholem Ähnlichkeit mit der gnostischen Aufteilung in eine untere und eine obere Sophia. Vgl. Scholem, Gestalt, S. 162f. und Kap. 3.3.1.1 der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁶ Dies verweist auf die Sefirot-Symbolik als Adam Qadmôn, wo die untersten beiden Sefirot für die Geschlechtsorgane stehen. Vgl. nachfolgender Kapitel.

Sefirot-Bereich wird als Exil der Schechina bezeichnet¹⁴⁷. Ursache für ihre exilierte Stellung ist die Sündhaftigkeit des Menschen, von der dieser erst erlöst wird, wenn die Trennung zwischen Gott und dessen Schechina aufgehoben ist. Das religiöse Ziel, das Exil der Schechina rückgängig zu machen, kann nach Scholem in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden:

*Und so wie für das religiöse Gefühl der Kabbalisten das Exil der Schechina ein Symbol unserer eigenen Verschuldung ist, muss es der Sinn der religiösen Handlung sein, solches Exil wieder aufzuheben oder doch auf seine Aufhebung vorbereitend hinzuarbeiten. Die Wiedervereinigung Gottes und seiner Schechina ist der Sinn der Erlösung.*¹⁴⁸

Hier lassen sich Parallelen zum gnostischen Denken konstatieren, wo die geschlechtliche Trennung ebenfalls ins Metaphysische übertragen und als Joch des Menschen gedeutet wurde, das es zu überwinden gilt.

Neben der exilierten Schechina, die mit den ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben wurde, weist die Schechina im *Sohar* noch eine weitere Besonderheit auf. Ähnlich wie die Sophia trägt auch die Schechina selbst geschlechtlich ambivalente Züge. Im folgenden *Sohar*-Ausschnitt wird sie mit dem erlösenden Engel von Genesis 48,16 verglichen:

*This angel is sometimes male, sometimes female. When he procures blessings for the world, he is male, resembling the male who provides blessings for the female. But when he comes to bring chastisement on the world he is called female, being, as it were, pregnant with the judgement.*¹⁴⁹

Das Männliche der unteren Schechina äussert sich in dieser Passage in durchaus sexueller Analogie als befruchtende Instanz an der Grenzlinie von Immanenz und Transzendenz, durch die das göttliche Licht an die irdische Welt abgegeben wird¹⁵⁰. Das Weibliche wird als „richtende Gewalt“ bezeichnet, womit die Schechina zur Instanz der strafenden Gerechtigkeit wird. Neben den mütterlichen, fürsorglichen Zügen zeigt sich die Schechina auch als zerstörende, dämonische Macht, die in ihrem exilierten Zustand, d.h. ausserhalb des Göttlichen und getrennt vom Männlichen, zur zerstörenden Gewalt wird. Weiblichkeit wird in der Schechina-Konzeption also ambivalent, nämlich positiv und negativ bewertet, letzteres vor allem dann, wenn das weibliche Element isoliert, vom Männlichen getrennt, auftritt. Ziel der Kabbalah, vor allem auch des kabbalistischen Rituals, bleibt deshalb immer die Rückführung und Wiedervereinigung der Schechina mit Gott.

¹⁴⁷ Das Exil der Schechina ist ursprünglich ein talmudisches Theologumenon: Die Schechina, Gottes Gegenwart, ist mit dem Volk Israel ins Exil gegangen. Die kabbalistische Deutung erfasst das Exil als ein innergöttliches. Vgl. Scholem, Kabbala, S. 144.

¹⁴⁸ Scholem, Kabbala, S. 145.

¹⁴⁹ *Sohar* II, 232a. Zit. nach: The Zohar. Translated by H. Sperling and M. Simon. London 1932, Bd. 2, S. 342.

¹⁵⁰ Nach Elliot R. Wolfson geht es hierbei um eine Vermännlichung der Schechina, was die Voraussetzung für die Reintegration der untersten Sefirah, des Weiblichen in das gesamte System darstelle. Das Weibliche werde dadurch vom Männlichen resorbiert, was vom Androgynie-Konzept im eigentlichen Sinne abweicht. Sie widerspricht damit Scholem, der in diesem Zusammenhang von einer Dialektik des Weiblichen spricht. E. R. Wolfson: *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. New York 1995, S. 79ff. Vgl. das folgende Kapitel, wo eine Auseinandersetzung mit Wolfsons Thesen erfolgt.

*Die ganze Dynamik des Gottesbegriffs des Sohar ist auf diese Lehre von der Realisierung der Einheit des göttlichen Lebens im hieros gamos abgestellt und kann auf keinen Fall davon losgelöst werden ...*¹⁵¹

Die Rückkehr der unteren Schechina aus dem Exil ist das zentrale Anliegen der Sohar-Kabbalah; ohne diese Intention zur androgynen Syzygie kann das Sefirot-System nicht verstanden werden. Allerdings sind in dieser innergöttlichen Androgynie die Geschlechtspotenzen weder ausgewogen noch gleichwertig, denn das Gottesbild der Kabbalah bleibt ein männliches, wie Wolfson anhand des kabbalistischen Schöpfungsmythos nachweist.

*The primal activity of the Godhead is depicted in zoharic kabbalah as the hardened spark striking, knocking, and engraving the supernal lustre or ether ... for theosophic kabbalists the Godhead is a male androgyne, with the female representing an extension of the male.*¹⁵²

Der erste Schöpfungsakt der Gottheit (Ên Sôf), der noch vor der Emanation in die einzelnen Sefirot erfolgt, wird phallozentristisch als aktive Tätigkeit des Schreibens gedeutet, das Weibliche stellt die Oberfläche (1. Sefirah: Ketâr) dar, auf die die Inschrift erfolgt. Die Geschlechtlichkeit wird zwar bis auf die höchste Stufe zur Natur des Unendlichen hinaufgetragen, die Kabbalisten sind jedoch weit davon entfernt, mit der rabbinischen Tradition oder der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung zu brechen. Analog zur gängigen zeitgenössischen Geschlechterideologie wird dem Weiblichen, bei aller Betonung der weiblichen Aspekte der Gottheit, auf der höchsten Ebene der Transzendenz eine sekundäre Rolle zugewiesen.

3.2.2.2 Adam Qadmôn und die kabbalistische Sexuelsymbolik

Neben dem Weltenbaum symbolisieren die Sefirot auch den Urmenschen, genannt Adam Qadmôn. Dieser erste Mensch ist Gott selbst, d.h. die emanierende Gottheit zeigt sich in menschlicher Gestalt als Adam Qadmôn und der irdische Mensch ist, in zur Zeit des Mittelalters beliebter Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, sein Ebenbild. Der erste Adam der Genesis (Adam Ri'shôn) wird vom Adam Qadmôn also unterschieden, welcher sozusagen die Vorlage für den ersten Menschen der biblischen Schöpfungsgeschichte liefert¹⁵³. Bereits im Buch *Bahir*, wo der Begriff Adam Qadmôn noch nicht explizit genannt wird, werden die Sefirot zu den menschlichen Gliedern in Beziehung gesetzt. Als sieben heilige Formen Gottes stehen die unteren Sefirot für die Füße, die Hände, den Rumpf, den Phallus und den Kopf.

¹⁵¹ Scholem, Gestalt, S. 179.

¹⁵² Wolfson, Circle, S. 77.

¹⁵³ Die Gottesebenbildlichkeit von Gen 1,26f. deuten die Kabbalisten als Ähnlichkeit in der Gestalthaftigkeit von Gott und Mensch. Der Leiblichkeit des Menschen wird dadurch zwar eine hohe Bedeutung zugemessen, jedoch nicht der materiellen Körperlichkeit. Diese tritt erst nach dem Sündenfall in Erscheinung, da der Adam Ri'shon ursprünglich als rein geistiges Wesen erschaffen wurde. Mit der Verknüpfung von Körperlichkeit und Sündhaftigkeit erweist sich die Kabbalah der mittelalterlichen Körperfeindlichkeit verpflichtet. Vgl. Maier, Einführung, S. 229.

*Und was sind die Glieder? Die sieben, die es im Menschen gibt, von denen es heisst (Gen 1,27): „Im Bilde Gottes schuf er ihn“, in all seinen Gliedern und in all seinen Teilen ... Er sagte zu ihm: die Stelle der Beschneidung und das Weib des Menschen rechnen wir als eines, seine beiden Hände – drei, sein Kopf und sein Rumpf – fünf, seine beiden Beine – sieben, und ihnen entsprechen ihre Potenzen im Himmel, denn es heisst (Eccles 7,14): „Auch alles einander entsprechend hat Gott gemacht“.*¹⁵⁴

Auffällig ist die Gleichsetzung des Weiblichen mit der Stelle der Beschneidung, d.h. das Weibliche ist identisch mit dem Phallus und somit Teil des Männlichen. Durch die explizite Nennung des weiblichen Geschlechts wird zwar die Doppelgeschlechtlichkeit des Adam Qadmôn angetönt, aber nicht im Sinne eines Nebeneinander von weiblichem und männlichem Geschlechtsorganen. Das weibliche Geschlecht erscheint nicht als autonome Potenz, die einer Sefirah entsprechen würde, sondern als Teil des Phallus¹⁵⁵.

Den oberen drei Sefirot (Binah, Chokmah und Ketär) entsprechen dann keine Körperteile mehr, sondern die drei geistigen Kräfte Denken, Weisheit und Einsicht des Urmenschen und werden in drei Gehirnkammern lokalisiert¹⁵⁶.

Die anatomische Symbolik der Sefirot wurde später im *Sohar* ausdifferenziert und angereichert. Der mystische Anthropos Adam Qadmôn wurde nun mit einer reichen Sexualsymbolik ausgestattet, indem die menschlichen Glieder mit den weiblichen und männlichen Potenzen der Sefirot-Konzeption in Zusammenhang gebracht wurden. Die neunte Sefirah Jesôd wird im *Sohar* explizit dem Phallus zugeordnet und als Ort der Beschneidung zum Bundeszeichen¹⁵⁷. Hier konzentriert sich die göttliche Lebenskraft, die sich in die unterste Sefirah ergiesst¹⁵⁸. Für die sefirot-theologische Verschmelzung von zeugenden und empfangenden Potenzen werden im *Sohar* Bilder aus der sexuellen Vereinigung

¹⁵⁴ Bahir, §55, zit. nach: Das Buch Bahir, S. 56. Die Zählung der Glieder variiert im Bahir. Vgl. §114, a.a.O. S. 121, und §116, a.a.O. S. 123f.

¹⁵⁵ Die Vorstellung vom Weiblichen als integralen Bestandteil des Männlichen kennt auch der *Sohar*, wie folgende kabbalistische Auslegung der Schöpfungsgeschichte zeigt: „For when God created man, He created him without flaw, as it is written, God made man ‚upright‘. The word ‚man‘ (adam) means male and female, the female being included in the male, and hence it says ‚upright‘” *Sohar* IV, 19a, zit. nach *The Zohar*, S. 359.

¹⁵⁶ vgl. Bahir, §114f., zit. nach: Das Buch Bahir, S. 121f.

¹⁵⁷ Die Kabbalah versteht die Beschneidung als einen Moment der Theophanie. In diesem Zusammenhang interpretiert Wolfson das Beschneidungsritual als einen Akt, indem der Phallus zum Androgynie-Symbol wird: „Hence, as a result of the ritual of circumcision the corona is disclosed and an opening is created in the male body that corresponds to the opening in the divine realm, i.e., the feminine Presence, the gate through which the mystic enters to approach the masculine king. By virtue of the circumcised penis, therefore, the male Jew can unite with the Presence; in this relationship the mystic is valorized as male and the divine as female. Yet, the same ritual has a feminizing aspect as well: The Presence can dwell on the male who has been circumcised because the circumcision has opened the male to receive the divine efflux; thus the male is female vis-à-vis the divine.” E. R. Wolfson: *Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyny*. In: *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*. Hg. v. L. J. Silberstein und R. L. Cohn. New York 1994, S. 187f.

¹⁵⁸ vgl. z.B. *Sohar* I, 162a-b, zit. nach: *The Zohar*, Bd. 2, S. 120ff.

verwendet, die kraft der Analogie von mystischem Anthropos und irdischen Mensch für die menschliche Sexualität von Bedeutung werden, da die Sefirot-Konzeption ja einen Wirkungszusammenhang nach unten voraussetzt.

*Der im religiösen Gehorsam und mit Konzentration auf die „zuständigen“ Sefirot vollzogene eheliche Verkehr, dem schon in der talmudischen Tradition für die Sabbatnacht besondere religiöse Qualität zugeschrieben worden war, bewirkt also die Einigung der beiden Sefirot und damit auch deren Verbindung mit den höheren, was den Emanationsstrom von Oben nach Unten und die Einwirkungsmöglichkeit von Unten her gewährleistet.*¹⁵⁹

Die talmudische Sexualmoral entwickelte sich vor allem angesichts des biblischen Fortpflanzungsbots von Gen 1,28. Die erotische Mystik der Kabbalah geht einen Schritt weiter, indem sie der sexuellen Vereinigung eine sakramentale Funktion beimisst¹⁶⁰. Auf den ersten Blick bewirkt der eheliche Akt die Vereinigung der weiblichen und männlichen Potenzen in der oberen Sephirot-Welt. Bei einem genaueren Hinsehen geht es dabei jedoch um eine Vermännlichung bzw. um eine Amelioration des Weiblichen, wie die folgende *Sohar*-Stelle zeigt.

*Now God formed him (gemeint ist Adam Qadmôn, Anm. d. Verf.) with both good and evil inclination – with the good inclination for himself, and the evil inclination to turn towards the female ... The good inclination and the evil inclination are in harmony only because they share the female, who is attaches to both, in this way: first the evil inclination sues for her and they unite with one another, and when they are united the good inclination, which is joy, rouses itself and draws her to itself, and so she is shared by both and reconciles them.*¹⁶¹

Die Union von männlicher Neigung zum Positiven und weiblicher zum Negativen überwindet letztere, in dem sie sich dem Männlichen angleicht. In der Symbolik der männlichen und weiblichen Sefirot wird dieser Prozess folgendermassen beschrieben:

*„El“ refers to Abraham (4. Sefirah: Chässäd, Anm. d. Verf.), „Gibbor“ to Isaac (5. Sefirah: Gebûrah, Anm. d. Verf.), and „Everlasting Father to Jacob (6. Sefirah: Tif’ârût, Anm. d. Verf.), who lays hold of both sides and attains perfection. The „Prince of Peace“ is the Zaddik (9. Sefirah: Jesôd, Anm. d. Verf.), who brings peace to the world, peace to the House, peace to the Matrona (10. Sefirah: Malkût, Anm. d. Verf.).*¹⁶²

Wie die sechste Sefirah die vorangegangenen in sich aufnimmt und zur Vollkommenheit strebt, so gleicht Jesôd die schlechten Eigenschaften von Malkût aus. Dieser Ameliorationsvorgang wird auch

¹⁵⁹ Maier, Einführung, S. 79.

¹⁶⁰ Gershom Scholem konstatiert in der Beurteilung der Sexualität einen grundlegenden Unterschied zur christlichen Mystik: „Die jüdische Mystik dagegen, die die sexuelle Askese nicht billigte und die in der Ehe keine Konzession an die Unvollkommenheit des Fleisches erblickte, hat dazu geführt, das Mysterium des Geschlechtlichen in Gott selbst zu finden. Also verwarfen die Kabbalisten die Askese und fuhren fort, die Ehe nicht als eine Konzession an die Schwäche des Fleisches anzusehen, sondern als eines der heiligsten Mysterien. So wurde jede wahre Ehe zu einer symbolischen Verwirklichung der Vereinigung Gottes und der Schechina.“ G. Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt/M. 1980, S. 256.

¹⁶¹ *Sohar* I, 49a, zit. nach: *The Zohar*, Bd. 1, S. 155.

¹⁶² *Sohar* IV, 31a, a.a.O. Bd. 4, S. 382.

mit der rechten und linken Körperseite ausgedrückt, wobei nach kabbalistischer Vorstellung erstere dem Männlichen und letztere dem Weiblichen zugeordnet wird:

What is indicated here is that a man should always merge the left in the right, and all his actions should be controlled by the right. Thus we interpret, "all that thy hand findeth to do" of the left, and "that do with thy might" of the right. When a man is careful that all his acts should be towards the right side, and that he should include the left in the right, then God dwells within him in this world and brings him into the next world.¹⁶³

Das Weibliche soll verbessert werden, indem es ins Männliche integriert wird und dessen Eigenschaften annimmt, nur dann ist die göttliche Einheit wiederhergestellt. Es handelt sich bei kabbalistischen Syzygie-Vorstellungen also nicht um das Androgynie-Ideal, das das gleichzeitige und autonome Vorhandensein von weiblichen und männlichen Potenzen beinhalten würde, die in Koexistenz eine korrelative Spannung miteinander halten, sondern um eine Reintegration und Resorption des Weiblichen in den männlichen Androgynen¹⁶⁴. Dieses auf der Sefirot-Ebene dargestellte Vereinigungs-Konzept zeigt sich vice versa auch auf der Ebene der menschlichen Partnerschaft und Sexualität. Der Frau und dem Mann kommen nach dem *Sohar* beim Geschlechtsakt ungleiche Rollen zu:

And when is man called „one“? When he is male with female and is sanctified with a high holiness and is bent upon sanctification; then alone he is called one without blemish. Therefore a man should rejoice with his wife at that hour to bind her in affection to him, and they should both have the same intent. When they are thus united, they form one soul and one body.¹⁶⁵

Die androzentristische Sicht zeigt sich hier darin, dass der Mann die Frau an sich binden muss, um im Geschlechtsakt ganz zu werden und der göttlichen Einheit zu entsprechen. Der Frau bleibt die Aufgabe sich während dem Geschlechtsakt mit dem Willen des Mannes zu synchronisieren¹⁶⁶.

Grundsätzlich führt die kabbalistische Interpretation des Geschlechtsaktes als Wiedervereinigung der göttlichen Emanationen zu einer Entkörperlichung und Spiritualisierung der Sexualität. Für die Geschlechterfrage heisst dies, dass die Bejahung des Geschlechtsaktes mit seiner ganzen religiösen und spirituellen Dimension keine metaphysische oder soziale Gleichheit der Geschlechter impliziert. Im Gegenteil – die Neutralisation der weiblichen Potenz und damit die Aufhebung der Geschlechterpolarität entspricht der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung und der rabbinischen Tradition. Die Frau, und auf der metaphysischen Ebene die weiblichen Aspekte der Gottheit, werden vom Männli-

¹⁶³ Sohar V, 178a, a.a.O. Bd. 5, S. 241.

¹⁶⁴ Diesen Begriff verwende ich in Anlehnung an E. R. Wolfson, die in den oben genannten Studien das Androgynie-Konzept der Kabbalah in diesem Ausdruck zusammenfasst.

¹⁶⁵ Sohar V, 81a-b, a.a.O. Bd. 5, S. 93.

¹⁶⁶ Auch in diesem Zusammenhang taucht die Vermännlichung des Weiblichen auf. Als Folge des Geschlechtsaktes und der Konzeption wird das Gebären durch die Frau als eine männliche Tätigkeit beschrieben. Vgl. Sohar II, 122a, a.a.O. Bd. 2, S. 5.

chen reintegriert und dienen ihm zur Ergänzung. So enthält auch Adam Qadmôn, der ideale Anthropos vorgestellt als Sefirot-System, männliche und weibliche Potenzen, in seiner restituierten Ganzheit handelt es sich dabei jedoch um einen männlichen Androgynen.

3.2.2.3 Kabbalistische Buchstabenmystik

Zum Abschluss soll kurz ein Beispiel aus der kabbalistischen Buchstabenmystik und deren Korrelation zur Geschlechtertheorie erläutert werden. Im *Bahir* heisst es:

Und das offene Mem? Was [bedeutet] das offene Mem? Das offene Mem ist aus Männlichem und Weiblichem zusammengesetzt Und was bedeutet Mem? Es lehrt dich, dass die Grundlage des Mem das Männliche ist, und seine Öffnung ist des Weiblichen wegen dazuzutreten: wie der Mann zeugt, sich zu öffnen, so ist auch das geschlossene Mem nicht offen, und wie das Weib sich gebärend öffnet und wieder schliesst, so ist auch das Mem geschlossen und mitunter offen.

Dem Buchstaben ‚Mem‘ wird grundsätzlich Männlichkeit zugeordnet. Erscheint es nun in offener Form (gemeint ist hier mit einem offenen Selbstlaut vokalisiert), wird dem Buchstaben Doppelgeschlechtlichkeit attestiert. Dies wird anhand eines zweifachen Vergleichs dargestellt, wobei Offenheit mit Weiblichkeit und Geschlossenheit mit Männlichkeit parallelisiert wird: einmal in dem der Mann, der sich bei der Zeugung öffnet, als androgyn erscheint und dann die Frau, die sich nach der Geburt wieder schliesst, doppelgeschlechtlich ist.

Geschlechtszuordnungen werden in der Kabbalah auch in Bezug auf die verschiedenen Gottesnamen vorgenommen, wobei die einzelnen Buchstaben an sich wiederum geschlechtlich differenziert sein können. So ist der Gottesname ʿālohîm (entspricht Gebûrah, der 5. Sefirah) mit dem Attribut der Weiblichkeit versehen, JHWʿH (entspricht Tifʿärät, der 6. Sefirah) mit demjenigen der Männlichkeit, wobei gerade das Tetragramm als wichtigste Gottesbezeichnung in sich wieder doppelgeschlechtlich ist, in dem die einzelnen Konsonanten geschlechtlich zugeordnet werden¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Vgl. die Studie von S. G. Wald: *The Doctrine of the Divine Name. An Introduction to Classical Kabbalistic Theology*. Atlanta 1988, und Wolfson, Circle, S. 118ff.

4. EXKURS: JAKOB BÖHMES VISION DES ANDROGYNEN ANTHROPOS

Plato, Ovid, die Gnosis und die Kabbala sind die literarischen und religionsgeschichtlichen Quellen des Androgyniemythos, auf die in der Literatur der Folgezeit immer wieder zurückgegriffen wurde. In der Renaissance nahmen Autoren wie Leone Ebreo und Marsilio Ficino die Thematik auf und adaptierten sie, in dem christliche mit paganen Elementen im Sinne des Neuplatonismus verflochten wurden¹. In Deutschland gewinnt der Einfluss gnostischer und kabbalistischer Androgyniespekulationen in der Theo- und Pansophie Jakob Böhmes an Bedeutung, der als erster nachreformatorischer Denker die Doppelgeschlechtlichkeit mit einem heilsgeschichtlichen Impetus versehen hat. Seine Vorstellung vom androgynen Adam und vom Sündenfall stehen in direktem Zusammenhang mit den älteren Traditionslinien. Gleichzeitig ist mit ihm ein wichtiges Verbindungsglied zur Romantik und idealistischen Philosophie genannt, da seine Schriften von Autoren wie Tieck, Novalis, Friedrich Schlegel, Baader, Schelling und Hegel rezipiert wurden².

Jakob Böhmes (1575 - 1624) Gedankenwelt lebt von der schwierigen und zugleich fruchtbaren Verflechtung von philosophischer Spekulation und Mystik. Sie umfasst eine Kosmologie, Soteriologie, Eschatologie, eine Sprachtheorie und eine Anthropologie. Letztere wurzelt gänzlich im androgynen Menschenbild. Böhmes Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte, in deren Mittelpunkt der androgyn Adam steht, sowie die soteriologische Implikation seines Androgynie-Konzeptes wirkten nachhaltig auf spätere Adaptionen des Motivs. Inwieweit das androgyn Menschenbild des Schusters aus Görlitz auf eigenen visionären Einsichten beruht (am Beginn von Böhmes Gedankenentwicklung und Schreibfähigkeit steht nach eigenen Angaben ein zentrales Erleuchtungserlebnis im Jahre 1600) und inwieweit es aus der Rezeption von Quellen entstanden ist, konnte von der Böhme-Forschung bis heute noch nicht bis in alle Einzelheiten geklärt werden. Böhme selbst betont immer wieder die Unmittelbarkeit seiner Erkenntnisse, bekennt jedoch auch, die Schriften alter Meister studiert zu haben³. Aufgewachsen im religiösen Milieu der lutherischen Kirchenlehre, die seinen geistigen Hintergrund prägte, benutzt Böhme in seiner typischen Weise, Gedanken in Bildern und Gleichnissen zu erläutern, eine

¹ Marsilio Ficino hatte Platons *Symposion* 1484 in Lateinische übersetzt, wodurch der Androgynie-Mythus einer Allgemeinheit zugänglich wurde. Vgl. das entsprechende Kapitel zur Renaissance bei Aurnhammer, *Androgynie*, S. 39ff.

² Böhmes Schlüsselstellung für die europäische Geistesgeschichte (schon Hegel nannte ihn den ersten deutschen Philosophen) ist mittlerweile unbestritten. So wird beispielsweise in jüngster Zeit von dem Theologen C. O'Regan die These vertreten, dass Böhme als eigentlicher Katalysator für die Rückkehr des Gnostizismus in die Moderne gedient habe. Vgl. C. O'Regan: *Gnostic Apocalypse. Jacob Boehme's Haunted Narrative*. New York 2002. Im 20. Jh. setzten C. G. Jung und Ernst Bloch die Rezeptionsgeschichte der Werke von Böhme fort.

³ Beispielsweise in seinem Erstlingswerk: *Aurora, oder die Morgenröthe im Aufgang* 10, 27. Zitiert wird nach der Gesamtausgabe, hg. von W.-E. Peuckert (Hg.): *Jacob Böhme, Sämtliche Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden*, begonnen von A. Faust, neu hg. v. W.-E. Peuckert, Stuttgart 1955-1960, hier Bd. 1, S. 119.

Terminologie, die auf ein Kenntnis von gnostischen, kabbalistischen und alchemistischen Vorstellungen hinweist. Eine Affinität zur Gnosis zeigt Böhme in der Ausarbeitung des Sophia-Motivs. Die Gestalt der Sophia, die bei ihm zwischen Gottesidee und Menschenbild vermittelt, nimmt in seiner Theosophie eine zentrale Stellung ein und soll im Folgenden erläutert werden.

Mit der Kabbala verbindet Böhme die Setzung eines unbeschreibbaren Ursprungs des Seins, der von ihm 'Ungrund' genannt wird und mit dem kabbalistischen Ên Sôf verglichen werden kann. Die Selbstoffenbarung Gottes und die Erschaffung der Welt beschreibt er in sieben Phasen oder Qualitäten. Die Parallele zur Sefirot-Lehre ist unübersehbar. Weiter trägt Böhmes Bild vom androgynen Adam, in dem alle Qualitäten harmonisch vereint seien, ähnliche Züge wie Adam Qadmon⁴.

Alchemistische Gedanken finden sich in Böhmes Naturauffassung: Der Mensch als Mikrokosmos entspricht dem Makrokosmos der ihn umgebenden Natur, in welcher die drei Prinzipien Sulphur, Sal und Mercurius wirken. Dieses Analogieverhältnis ermöglicht es dem Menschen erst, die Natur zu erforschen⁵. Böhmes Naturkonzeption bildet den Ausgangspunkt für weitläufige naturphilosophische Spekulationen innerhalb seines Werkes.

4.1 Sophia

An Gottes Seite setzt Böhme das weibliche Prinzip im Bild der Sophia. Nach Selbstzeugnissen wurzeln die Quellen seiner Sophia-Spekulationen im mystischen Erleben⁶. In der Herausbildung einer eigenen Sophiologie liegt ein Hauptthema von Böhmes Werk, das bei dessen Nachfolgern wie Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold und Franz Baader seine Nachwirkungen fand.

Wie Böhme immer wieder betont, ist der göttliche Ungrund unfassbar. In der unerkennbaren Finsternis Gottes setzt er den göttlichen Willen zur Selbstoffenbarung an, der zu einer ersten 'Schiedlichkeit', zu einem ersten 'Gegenwurf' führt und damit die Trinität, die gesamte Schöpfung und die Heilsgeschichte

⁴ R. T. Llewellyn: Jacob Böhmes Kosmogonie in ihrer Beziehung zur Kabbala. In: *Antaios*, 5 (1964), S. 237 ff.. Gershom Scholem spricht von Böhme als einem christlichen Mystiker, der gerade in seinen originellsten Antrieben mit der Kabbala verwandt sei. Scholem, *Kabbala*, S. 259. In der Folgezeit sind einige Abhandlungen zu Böhmes Verhältnis zur Kabbala entstanden, die weitgehend Scholems Thesen unterstützen. In jüngster Zeit behandelt Sibylle Rusterholz Analogien und Differenzen zur sowohl jüdischen wie auch christlichen Kabbala und kommt zum Schluss, dass Böhme in grosser Eigenständigkeit kabbalistische Elemente adaptierte und zu einem eigenen exegetischen System entwickelte. Sibylle Rusterholz: *Elemente der Kabbala bei Jakob Böhme*, in: *Mystik und Schriftkommentierung*, hg.v. Günther Bonheim und Petra Kattner, S. 15-45, Berlin 2007 (*Böhme-Studien* 1. Beiträge zu Philosophie und Philologie).

⁵ Die Parallelen und Unterschiede zwischen Paracelsus und Böhme hat Reiner Heinze in seiner Dissertation über Böhme herausgearbeitet. R. Heinze: *Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme*. Diss. Münster 1972, S. 147ff.

⁶ J. Böhme, *Sämtliche Schriften, Christosophia, oder Der Weg zu Christo*, I, 45, Bd. 4, S. 30. Allerdings zeigt Böhmes Sophia-Konzeption Parallelen zur gnostischen Sophia und zur kabbalistischen Malkût und Chokmah, wie weiter unten deutlich wird. Thomas Schipflinger vertritt dem entgegen den Standpunkt, dass Böhmes Sophia-Vorstellung hauptsächlich von den Weisheitsbüchern des Alten Testaments beeinflusst wurde. T. Schipflinger: *Die Sophia bei Jakob Böhme*. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 41 (1986), S. 199ff.

initiiert. Das zur Selbstdarstellung drängende voluntaristische Prinzip im Göttlichen ist nach Ernst Benz der Schlüssel zu seiner Sophia-Lehre:

Die himmlische Weisheit ist nichts anderes als die Gestalt, in der sich dieser überschwängliche Wille Gottes in einer leibhaften Form fasst und erkennt und in der er zur Offenbarung, Darstellung und Verwirklichung seiner selbst gelangt.⁷

Um das Wesen der Sophia zu erläutern, verwendet Böhme unterschiedliche Symbole. So nennt er sie beispielsweise das Ebenbild Gottes.

Sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gottheit im Ternario Sancto nach der Dreyzahl, und aller ewigen Wunder des ewigen Centri Naturae, und wird in der Majestät in den Wundern Gottes erkannt, denn Sie ists, die da darstellt ins Licht das Verborgene der Tiefe der Gottheit.⁸

Am häufigsten vergleicht Böhme die Sophia mit einem Spiegel. Der Wille Gottes „eröffnet das Wort des Lebens im Spiegel der Weisheit, dass das dreyfaltige Wesen der Gottheit in der Weisheit offenbar wird“.⁹ Mit dem Symbol des Spiegels betont Böhme einerseits den Ebenbildcharakter der Sophia sowie ihre Funktion, der Selbsterkenntnis Gottes zu dienen. Gerade in diesem letzten Aspekt tritt uns die gnostische Sophia in ihrer emanativ-reflexiven Rolle entgegen¹⁰.

Nicht zuletzt wird sie die himmlische Jungfrau und Gottes Braut genannt. Jungfräulich ist sie, weil sie kein eigenes Begehren kennt, nicht aus sich heraus gebiert, sondern lediglich in sich Gottes Bild reflektiert.

Und sie ist eine Jungfrau, und hat nie ichts geboren, und nimt auch nichts in sich; Ihre Anneiglichkeit stehet im H. Geist, der gehet von Gott aus, und nicht zurücke, und zeucht nicht an sich, sondern waltet vor Gott, und ist die Blume des Gewächses.¹¹

Die Verbindung zwischen Sophia und Gott wird als Vermählung beschrieben.

Denn die Gottheit ist unfasslich und unsichtlich, aber empfindlich; aber die Jungfrau ist sichtlich, als ein reiner Geist, und das Element ist ihr Leib, das heisset Ternarius Sanctus, die H. Erden. 73. Und in diesen Ternarium Sanctum ist die unsichtliche Gottheit eingegangen, dass sie eine ewige Vermählung sey, dass also im Gleichnis zu reden, die Gottheit sey im reinen Element, und das Element sey die Gottheit: Denn Gott und Ternarius Sanctus ist Ein Ding worden, nicht im Geiste; sondern im Wesen, wie Leib und Seele; und wie die Seele über den Leib, also auch Gott über Ternarium Sanctum.¹²

⁷ E. Benz: Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, Stuttgart 1937, S. 9.

⁸ Böhme, De triplici vita hominis, oder vom Dreyfachen Leben des Menschen, Cap. 11,15, Bd. 3, S. 202. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

⁹ Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, 2. Theil, Cap. 2,3. Bd. 4, S. 123 f.

¹⁰ vgl. Kapitel 3.2.1 der vorliegenden Arbeit.

¹¹ Böhme, De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Göttlichen Wesens, Cap. 14,87, Bd. 2, S. 192. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

¹² a.a.O. Cap. 22, 72-73, Bd. 2, S. 388f. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

Zwar braucht Böhme ein erotisches Bild, um das Verhältnis von Gott und Sophia zu beschreiben, entschärft es aber gleichzeitig durch die Betonung des rein spirituellen Aspektes der Beziehung. Zum anderen kommt deutlich zum Ausdruck, wie sehr für Böhme Geist und Materie korrelieren. Denn erst die Leiblichkeit ermöglicht die Verwirklichung des Geistigen. Sophia als der Leib Gottes ist in ihrer Gestalt nicht vom Wesen Gottes zu trennen. Durch diesen Gedanken wird erkennbar, dass Böhme von einem androgynen Gottesbild ausging. Konkrete Äusserungen über den androgynen Charakter des Göttlichen sind bei ihm jedoch spärlich zu finden. Diese Zurückhaltung kann damit begründet werden, dass Böhme um die Brisanz des Themas wusste. So schreibt Ernst Benz:

Boehme war in der Anwendung der androgynen Idee auf Gott selbst in den meisten seiner Schriften sehr zurückhaltend, weil er sich bewusst war, dass er hierin am meisten von dem orthodoxen Gottesgedanken wenigstens in der Formulierung abwich, und hat deshalb auch die kühnen Bilder und Ausdrücke zurückgestellt. Nur an einigen wenigen Stellen bricht durch, wie stark die androgyne Idee seine Anschauung von Gott zuinnerst bestimmt.¹³

So hatte ihm sein Erstlingswerk 'Aurora' von 1612, das den Androgynie-Gedanken in seiner zentralen Bedeutung bereits erahnen liess, den schärfsten Widerspruch der Kirche und ein Schreibverbot eingebracht, an das er sich mehrere Jahre hielt.

4.2 Die androgyne Geist-Leiblichkeit Adams und der Sündenfall

Böhmes Anthropologie basiert ganz auf dem biblischen Menschenbild, wonach der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde. Dieses Bild steht nun jedoch im Zeichen der Sophia, in dem sich einerseits Gott selbst erkennt, in dem aber auch der Mensch Gott erkennen kann. Sophia ist die Mittlerin zwischen Mensch und Gott. Sie ist das vollkommene Urbild des Menschen und will sich mit der menschlichen Seele vermählen. Die Braut Gottes ist auch des Menschen Braut. In Böhmes Anthropologie kommt der Grundgedanke der Androgynie nun gänzlich zum Tragen, denn die Sophia als weibliches Prinzip hat Lichtnatur und soll sich mit der menschlichen Seele, welche als männlich gedacht wird und Feuernatur besitzt, vermählen, wobei mit 'Licht' und 'Feuer' Begriffe aus seiner Elementenlehre genannt sind, die sich an die Alchemie anlehnen¹⁴.

Die Feuer=Seele muss im Feuer Gottes bestehen und also lauter seyn als das klare Gold, denn sie ist der Mann der Edlen Sophiä, aus des Weibes Samen, sie ist des Feuers Tinctur und Sophia des Lichts Tinctur: So die Tinctur des Feuers gantz rein ist, so wird ihr Sophia in sie eingegeben, so bekommt Adam seine alleredelste Braut ... und ist fürbas kein Mann noch Weib ...¹⁵

In Adam, dem androgynen Urmenschen, war die Ehe zwischen Seele und Sophia noch vollzogen.

¹³ Benz, Mensch, S. 23.

¹⁴ Das alchemistische Geschlechterkonzept bedürfte einer eigenen Abhandlung, weshalb hier lediglich der Hinweis erfolgen kann, dass im Feuerelement das Lichtelement bereits enthalten ist. Einen kurzen Überblick liefert Achim Aurnhammer in seiner motivgeschichtlichen Abhandlung. Aurnhammer, Androgynie, S. 118ff.

¹⁵ Böhme, Mysterium Magnum, oder Erklärung über Das Erste Buch Mosis, Cap. 25,14, Bd. 7, S. 190.

*Adam war ein Mann und auch ein Weib, und doch der keines, sondern eine Jungfrau, voller Keuschheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bilde Gottes: Er hatte beyde Tincturen vom Feuer und Lichte in sich, in welcher Conjunction die eigene Liebe, als das Jungfräuliche Centrum, stund, als der schöne Paradiesische Rosen=und Lust=Garten, darinnen er sich selber liebete;*¹⁶

Hier wird deutlich, dass für Böhme Androgynie mit dem Attribut der Selbstliebe verbunden ist. Weiter ist die androgyne Seinsweise Adams von ausserordentlichen Schönheit und Macht gekennzeichnet.

*... und in solcher Kraft war er ein Herr über Sternen und Elementa, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet, und wäre unzerbrechlich gewesen; Er hatte aller Creaturen Kraft und Eigenschaft in sich, denn seine Kraft war aus der Kraft der Verständniss.*¹⁷

Adams Stärke war die Kraft des Verständnisses, denn da er alle Eigenschaften der Dinge in sich selbst fand, konnte er alle Dinge erfassen. Er besass keinen Körper im materiellen Sinn, sondern eine geistleibliche Existenzform, in der alle Kräfte und Essenzen des Universums zusammenwirkten.

*der Mensch ist ein Bild der gantzten Creation aller dreyen Principien, nicht allein im Ente der äussern Natur der Sternen und vier Elemente, als der geschaffenen Welt, sondern auch aus der innern geistlichen Welt Ente, 30. In Summa, das menschliche Corpus ist ein Limus aus dem Wesen aller Wesen, sonst möchte es nicht ein Gleichnis Gottes oder ein Bild Gottes genennet werden ...*¹⁸

Diese Geistleiblichkeit hat nichts mit Körperlichkeit zu tun, was Böhme am deutlichsten mit der Eigenschaft der Penetrabilität ausdrückt. Denn Adams himmlischer Leib war durchlässig für alle Dinge, ohne dass seine Form beeinträchtigt wurde, und umgekehrt war es ihm möglich, selbst alle Dinge zu durchdringen. Der erste Mensch kannte weder Schlaf noch Tod. Auch war er unempfindlich gegenüber äusseren Einflüssen wie Hitze oder Kälte, worin Böhme den Grund für Adams Nacktheit sieht.

*Nun wäre Adam und alle Menschen aufm Erdboden gegangen, als er dann ging, ganz blos; sein Kleid war die Klarheit in der Kraft Gottes, keine Hitze oder Kälte hätte ihn berührt ...*¹⁹

Seine Klarheit und Bewusstheit drückt Böhme auch durch die allzeit offenen Augen und durch das mangelnde Bedürfnis Adams nach Schlaf aus.

*... sein Sehen war Tag und Nacht mit aufgesperrten Augen ohne Wippen, in ihm war kein Schlaff, und in seinem Gemütthe keine Nacht: denn in seinen Augen war die Göttliche Kraft, und er war ganz und vollkommen ...*²⁰

Da beide Geschlechtsprinzipien, von Böhme 'Tincturen' benannt, in Adam vereint waren, konnte er sowohl zeugen als auch gebären. Die Fortpflanzung geschah durch eine innere Abbildung:

¹⁶ ebd., Cap. 18,2, Bd. 7, S. 117.

¹⁷ Böhme, De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens, Cap. 10,11, Bd. 2, S. 105. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

¹⁸ Böhme, De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl, Cap. 5, 29-30, Bd. 6, S. 59f. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

¹⁹ Böhme, De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens, Cap. 10,18, Bd. 2, S. 107. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

²⁰ a.a.O. S. 107.

*... also auch sollte und konte er einen andern Menschen auf magische Art aus sich gebären, ohne Zer-
reissung seines Leibes, denn er war in Gottes Lust empfangen, und das Begehren Gottes hatte ihn ge-
boren und dargestellt. Also hatte er auch dieselbe Lust in sich, zu seiner selbst=eigenen Schwängerung
... Er hatte die gantze Magiam des Wesens aller Wesen in sich. Es war die Möglichkeit in ihm: Er
konte magisch gebären, denn er liebte sich selber, und begehrte aus seinem Centro wieder die Gleichniss
...*²¹

Alle diese Eigenschaften verlor Adam, als er sich, von seiner Freiheit Gebrauch machend, aus der Ein-
heit mit dem göttlichen Bewusstsein löste, um die Dinge in ihrer Vielheit und Gegensätzlichkeit zu
erfahren. Die erste Folge der Abkehr von der göttlichen Einheitsschau war der Verlust der Schlaflosig-
keit.

*Also fiel er der Magiae heim, und war geschehen um seine Herrlichkeit, denn der Schlaff deutet an den
Tod, und eine Überwindung: Das irdischen Reich hatte ihn überwunden, es wolte über ihn herrschen;
...*²²

Der Schlaf ist also das erste Zeichen der Entmächtigung Adams. Die zweite Folge des Falles ist der
Verlust der androgynen Seinsform. Als Strafe für Adams Abkehr von seiner himmlischen Braut, in der
er Gott erkannte und durch die er mit Gott verbunden war, entweicht Sophia in den Äther: „Und alhie
verlor Adam sein keusches Liebe=Spiel, und seine Jungfrauschaft ...“²³. Der Fall, die Hinwendung zu
den irdischen Dingen, wodurch Adam die androgyne Einheit seines Wesens und die Einheit der Er-
kenntnis verlor, wird deshalb von Böhme auch als Ehebruch an Sophia verstanden²⁴. Mit dem Verlust
der Androgynie kann sich Adam nun auch nicht mehr magisch fortpflanzen, er braucht in der Welt der
Unterschiede und Gegensätze eine Gefährtin.

*Also ward die edle Bildniss in der irdischen funden, da dann das Zerbrechen und der Tod anging; und
konte Adam nicht gebären, dann seine Allmacht war verloren; ... Also fiel Adam in Unmacht in
Schlaff, und ging an die andere Schöpfung; dann Gott nahm die Wassers=Tinctur, als in einen Zweige
aus Adams Seele, und eine Ribbe aus Adam, ... und bauete ein Weib daraus ...*²⁵

Adam, der sich eigentlich nach seiner himmlischen Braut sehnt, richtet seine Zuneigung und Liebe jetzt
auf Eva. Diese ist für Böhme jedoch ein schwacher Abglanz der himmlischen Jungfrau. So sehr Böhme
das weibliche Prinzip in spiritualisierter Gestalt zu preisen versteht, so sehr wird die reale Frau von ihm
abgelehnt.

²¹ Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, 1. Theil, Cap. 5, 2-3, Bd. 4, S. 33. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

²² a.a.O. Cap. 5,8, Bd. 4, S. 36.

²³ Böhme, Anti-Stiefelius II. Oder Vom Irrthum der Secten Esaiae Stiefels und Ezechiel Meths, Betreffend die Vollkommenheit des Men-
schen, 369, Bd. 5, S. 294.

²⁴ Benz, Mensch, S. 66.

²⁵ Böhme, Psychologia vera, oder Viertzig Fragen Von der Seelen, Frage 8, 5-6, Bd. 3, S. 78. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

Vor Unmuth mag ichs wol kaum schreiben: weils aber nicht anders seyn mag, so wollen wir derweil der Frauen Kleid tragen, aber in der Jungfrauen leben; und ob wir wol viel Trübsal in der Frauen empfangen, so wird uns doch die Jungfrau wol ergetzen: müssen uns also mit der Frauen schleppen, bis wir sie zu Grabe schicken, alsdann soll sie seyn ein Schatten und Figur ... und ob der Anti=Christ von uns hinrisse die Frau, so muss uns doch die Jungfrau bleiben.²⁶

Der Fall des Urmenschen aus der Vereinigung mit Sophia und seine Sehnsucht nach dieser androgynen Seinsweise bilden die Grundlagen für Böhmes Metaphysik des Geschlechts. Denn jede Liebe meine das androgynе Urbild, die oder der Liebende erschne im andern das, was ihr und ihm zur Ganzheit fehle. Böhme argumentiert hier ganz im Sinne des Platonischen Mythos, in dem die ursprüngliche Androgynie des Menschen ebenfalls den Eros erklären soll.

... davon kommt das grosse Begehren des Männlichen und Weiblichen Geschlechts, dass sich je eines begehret mit dem andern zu vermischen, und die grosse feurige Liebe, dass sich die Tincturen also miteinander vermischen, und einander kosten mit ihren lieblichen Geschmack, da je eines meinet, das ander habe die Jungfrau.²⁷

Die irdische Liebe erscheint als Illusion der himmlischen Liebe, denn sie muss in der Welt der Gegensätzlichkeit gelebt werden und durch die Fortpflanzung werden neue Gegensätze erzeugt.

Für Böhme besteht der eigentliche Sündenfall, in Anlehnung an die Gnosis, in dem Nicht-mehr-einsein-Wollen mit Gott, und das Essen vom Baum der Erkenntnis ist lediglich eine Konsequenz dieses Vergehens.

Adam schlief in der Göttlichen Welt, und wachte auf der äussern Welt: und mit dem irdischen Essen vom Versuch=Baum, der böse und gut war, wachte die Eitelkeit im Wesen des Fleisches vollend auf ... Dessen schämte sich nun der Seelen=Geist in Adam und Heva, weil sie sahen, dass sie in ihrer Selbstheit in solchem Elend stunden, und dass Hitze und Kälte auf sie drang.²⁸

Erst jetzt geht der himmlische Mensch in die körperliche, materielle Seinsweise ein, jetzt lernt er Tod und Krankheit kennen. Adam und Eva, sich ihrer Körperlichkeit gewahr werdend, schämen sich über den Verlust der einstigen Einheit, denn jetzt werden sie sich ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit bewusst. In Böhmes Theorie der Scham, die später von Franz von Baader ausdifferenziert und erweitert werden sollte, steht nicht die Körperlichkeit als solche im Zentrum, sondern nur ein Aspekt davon, nämlich die Geschlechtlichkeit. Die ersten Menschen schämten sich über den Verlust der einstigen androgynen Herrlichkeit, besonders über den Verlust der magischen Fortpflanzung und über ihre Geschlechtsorgane.

²⁶ Böhme, De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principlein Göttliches Wesens, Cap. 13,1, Bd. 2, S. 147. Solche explizit frauenfeindlichen Äusserungen treten bei Böhme immer wieder auf, hauptsächlich wenn er auf die reale Beziehung zwischen den Geschlechtern eingeht. Ein weiteres Beispiel findet sich an folgender Stelle: Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, Cap. 7, 14-15, Bd. 4, S. 60.

²⁷ Böhme, De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principlein Göttliches Wesens, Cap. 13,39, Bd. 2, S. 159.

²⁸ Böhme, Anti-Stiefelius II, oder Vom Irrthum der Secten Esaiä Stiefels und Ezechiel Meths, betreffend die Vollkommenheit des Menschen, 373, Bd. 5, S. 294f.

*Oder könt ihr im Licht der Natur nichts davon verstehen, wie sich die arme Seele schämet der Viehischen Geburts=Glieder, und der Viehischen Schwängerung? ... Sehet ihr nicht, wie dass diese Glieder an Adam und Heva offenbar worden, nach der Sünde, wie sie sich schämten, dass sie nach dem äusseren Menschen waren Thiere worden?*²⁹

So sehr Böhme die Einheit von Geist und Manifestation desselben immer wieder betont, spricht aus solchen Stellen eine Tendenz zu Körper- und Sexualitätsfeindlichkeit, welche bei Böhme-Schülern, beispielsweise Johann Georg Gichtel, zu radikal asketischen Idealen und Forderungen führen sollte³⁰. Der irdische Körper ist ein Abglanz der himmlischen Leiblichkeit und die sexuelle Fortpflanzung ein Ausdruck des Gefallenseins. In diesem Punkt ist Böhme ganz der Gnosis verpflichtet. Er rät deshalb Ehepaaren, in der Sexualität Mässigkeit zu üben.

*Darum sollen Eheleute lernen das Heilige in der Liebe vom viehischen unterscheiden; sich in solchem Werke vor Gott und heiligen Menschen züchtig und mässig halten, nicht als ein brünstiger Stier.*³¹

Die Scham hat die Funktion, den Menschen an sein himmlisches Urbild zu erinnern. Sie wird auch durch die Christusfigur ausgelöst, denn diese verkörpert das ursprüngliche androgyne Bild des ersten Menschen.

4.3 Der androgyne Christus

Christus, der zweite Adam, hat in sich die weibliche Lichtnatur und die männliche Feuernatur wieder vereint. Böhme geht davon aus, dass sich in Maria die menschliche Seele mit der himmlischen Sophia bereits verbunden hat, womit er auch die Jungfrauengeburt begründet. Die Figur der Maria erhält von Böhme eine besondere Bedeutung, da sie sich als erster Mensch nach Adam mit der Sophia wieder zu vereinen vermochte³².

*Und dieselbe reine züchtige Jungfrau Gottes hat sich in Mariam eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen: darum ist Sie die Gebenedeyte unter allen Weibern, und der HErr ist mit ihr gewesen, wie der Engel saget.*³³

Christus, als das Mensch gewordene Wort Gottes, besitzt wie Adam vor seinem Fall Gottesebenbildlichkeit und ist deshalb von androgyner Vollkommenheit. Der Fall Adams, der dem Menschen die geschlechtliche Getrenntheit brachte, wird durch Christus wieder aufgehoben, indem dieser den Menschen zurückführt zur ursprünglichen androgynen Einheit und zur verlorenen Geistleiblichkeit. Sein Erlösungswerk bedeutet deshalb auch eine Befreiung von der Geschlechtlichkeit.

²⁹ Böhme, Libri Apülogetici, oder Schutz-Schriften wider Balthasar Tilken, 607-609, Bd.5, S. 95.

³⁰ E. Benz, Adam. Der Mythos vom Urmenschen, München 1955, S. 102f.

³¹ Böhme, anistiefelius, oder Bedencken über Esaiae Stiefels Büchlein, 335, Bd.5, S. 287.

³² Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, 1. Theil, Cap. 9, 20, Bd. 4, S. 75.

³³ Böhme, De tribus principii, oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens, Cap. 22, 38, Bd. 2, S. 380. Hervorhebung getilgt, d. Verf.

*Und als Christus am Creutze unser jungfräulich Bild wieder erlösete vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in Göttlicher Liebe tingirte; als Er dis vollbracht hatte, so sprach Er: Es ist vollbracht; ... Christus wandte Adam in seinem Schlaff von der Eitelkeit, und vom Manne und Weibe, wieder um in das Englische Bilde ...*³⁴

Die himmlische Braut hat sich mit Christus vermählt und durch ihn findet der Mensch zu seiner einstigen androgynen Vollkommenheit zurück, denn Christus bringt Sophia dem Menschen zurück.

*... Er brachte keine Seele aus Ternario Sancto; die himmlische Jungfrau war die Seele in Ternario Sancto, und die brachte Er mit, unserer Seele zu einer Braut, wie dis gantze Buch also handelt.*³⁵

Christus ist Braut und Bräutigam zugleich: Bräutigam als der Gemahl der Sophia, als das Männliche, das sich mit dem Lichtprinzip der Seele verbindet. Er ist aber auch Braut als das himmlische Bild selbst, die himmlische Jungfrau, die sich mit dem feurigen, männlichen Prinzip der Seele verbindet.

*Aber den ledigen Jungfrauen und Mannen ohne Frauen wird gesagt, sowol den Witwen, dass sie den Bund Christi zum Gemahl haben, vor deme sollen sie züchtig und demüthig seyn: denn Christus ist des Mannes Braut, seine züchtige Jungfrau, die Adam verlor, und ist auch der ledigen Jungfrauen und Witwen ihr Bräutigam; denn seine Mannheit ist ihre Mannheit, dass sie also vor Gott als eine männliche Jungfrau erscheinen.*³⁶

Doch während seines irdischen Lebens besteht für den Menschen die Gefahr, von Gott wieder abzufallen, und erst in der Auferstehung ist der Bund unzertrennlich und die Androgynie in Form der männlichen Jungfrau vollkommen verwirklicht. Die durch Christus Auferstandenen erhalten das unversehrte Menschenbild zurück und empfangen die androgyne Geistleiblichkeit des himmlischen Urmenschen, wodurch der Abfall endgültig überwunden ist.

*... meinet ihr, dass an jüngsten Tage ein ander Mensch wird aufstehen, als Adam vor dem Fall war? Gottes Vorsatz muss bestehen, das erste Bild muss wieder kommen, und eben in solcher Gestalt, als es Gott zum ewigen Leben schuf.*³⁷

Mit dem Konzept des androgynen Christus verstösst Böhme wie schon die christliche Gnosis am offensichtlichsten gegen die offizielle Bibelexegese. Trotzdem formulierte und erläuterte er diesen Gedanken immer wieder aufs Neue. So ist es gerade die doppelgeschlechtliche Christusfigur, die die Besonderheit seiner Androgynie-Lehre ausmacht. Die Deutung der Geschlechtlichkeit als Folge der eigentlichen Sünde, nämlich der Abkehr des Menschen von Gott, beinhaltet den alten mystischen Gedanken vom Abfall aus der Einheit in die Vielheit. Das Symbol der Androgynie steht dabei für ursprüngliche und zukünftige Teilhabe am göttlichen Bewusstsein, allerdings auf Kosten der Geschlechtlichkeit, die

³⁴ Böhme., *Mysterium Magnum, oder Erklärung über Das Erste Buch Mosis*, Cap. 19,7, Bd. 7, S. 126.

³⁵ Böhme., *De tribus principiis, oder Von den drey Principien göttliches Wesens*, Kapitel 22,77, Bd. 2, S. 389f. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

³⁶ Böhme, *De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi*, 1. Theil, Cap. 7,16, Bd. 4, S. 60f. Hervorhebung getilgt, d. Verf.

³⁷ ebd., *Libri aplogetici, oder Schutz-Schriften wider Balhasar Tilken*, 606, Bd. 5, S. 95.

dämonisiert wird. Androgynie bedeutet bei Böhme demnach nicht ein wechselwirksames Nebeneinander der Geschlechtspotenzen, sondern eine Überwindung und Neutralisation derselben.

5. DER GESCHLECHTERDISKURS IM SPÄTEN 18. JAHRHUNDERT

5.1 Methodische Vorüberlegungen

Die Auseinandersetzung mit historischen Geschlechterdiskursen bedarf einiger Vorüberlegungen. Zum einen soll begriffliche Genauigkeit angestrebt werden, die durch eine theoretische Fundierung abgestützt ist. Zum anderen müssen die zentralen Schriften der Zeit dargestellt und interpretiert werden. Es versteht sich von selbst, dass dies mit einer Problemstellung verbunden ist: Man wird einem historischen Diskurs nur bedingt gerecht, wenn er mit einem modernen methodologischen Analyseinstrumentarium untersucht wird. Nichtsdestotrotz ist es der aktuelle Blick, der auf die historischen Texte geworfen wird. Dieser Blick kann nur dann gewinnbringend eingesetzt werden, wenn einerseits die historische Distanz gewahrt und andererseits der Bezug zur heutigen Zeit transparent gemacht wird.

Die Kategorie ‚Geschlecht‘ wird im Folgenden als Konstruktion verstanden, die je nach theoretischem Ansatz aufgrund unterschiedlicher Voraussetzungen zustande kommt. Einmal wird der Begriff in einen leiblich-körperlichen Zusammenhang eingebunden, d.h. die biologische Differenz und die Generativität werden als Referenzsystem für die Begriffsbildung aufgefasst. Die Kategorie ‚Geschlecht‘ wird von anderen Forscherinnen rein diskursiv im Sinne eines Produkts von sprachlich gefassten Bezügen verstanden. Eine dritte Richtung nimmt gerade diese diskursive Praxis zur Ausgangslage und sieht ‚Geschlecht‘ im Sinne von ‚doing gender‘ als rein soziale Kategorie¹. Zudem wird in den jüngeren feministischen Theoriedebatten die frühere scharfe Trennung von ‚sex‘ und ‚gender‘ zunehmend in Frage gestellt². Allen Ansätzen bleibt aber gemeinsam, dass sowohl ‚sex‘ als auch ‚gender‘ als Konstrukte aufgefasst werden, deren Referentialität den zentralen Gegenstand der Forschung darstellt.

¹ Ute Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. München 1995, S. 13.

² Vgl. Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M. 1991. Eine Kritik an und Relativierung von Butlers Thesen liefert Hilge Landweer: Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. Feministische Studien 2 (1993), S. 34-43. Einen Überblick über die jüngere Debatte liefert: Herta Nagl-Docekal: Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M. 2000, S. 46-67.

5.2 Die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz am Ausgang des 18. Jahrhunderts

Die allgemeinen Forderungen der Frühaufklärung nach individueller Freiheit und Gleichheit hatten am Anfang des 18. Jahrhunderts zu Versuchen geführt, diese Rechte auch für die Frauen einzuklagen³. Emanzipatorische Ansätze konkretisierten sich beispielsweise in der Konzeption der Vertragshe und in einem beschränkten Aufkommen von weiblicher Gelehrsamkeit. Im ersten Fall handelte es sich meistens jedoch lediglich um rhetorische Forderungen, was sich in der Tatsache zeigt, dass die auf dem Naturrecht basierenden Eheentwürfe nicht an der Subordination der Frau rüttelten, d.h. die Egalitätstheorie wurde nicht juristisch wirksam, vielmehr erfuhr das bestehende Machtgefälle eine innereheliche Sanktionierung⁴. Im zweiten Fall wurde zwar der Anspruch auf wissenschaftliche Bildung und Partizipation am Kulturprozess theoretisch legitimiert, aber nur wenigen privilegierten Frauen gelang es, in diese Bereiche vorzudringen⁵.

*Der Typus der Gelehrten, wie er von einigen Frauen tatsächlich repräsentiert wurde, entstand auf dem dünnen Boden der kulturprägenden rationalistischen Entwürfe; er hat selbst in seiner exemplarischen Repräsentanz durch wirkliche Frauen keinen unmittelbaren Bezug zum allgemeinen Lebensschicksal der Frauen des 18. Jahrhunderts.*⁶

Die theoretisch erhobenen Forderungen nach weiblicher Bildung scheiterten, weil darin das Heraus-treten der Frauen aus den ihnen zugewiesenen Rollen implizit enthalten war und dadurch zu der traditionellen geschlechtsspezifischen Aufgabenteilung in scharfen Widerspruch geriet. Die Folge davon war eine Abschwächung der Egalitätsbestrebungen, welche sich in den für Frauen konzipierten Bildungsprogrammen äusserte.

*Der Typus der Gelehrten wird von seinem ursprünglichen Entwurf abgeschwächt und defensiv den Forderungen der Arbeitsteilung angepasst, und er verliert in dem Masse seiner Anpassung an die Anforderungen der häuslichen Realität an Substanz. Schon bald war es nur noch ein fader Bildungsbrei für geistig Anspruchslose, der den Frauen zur Sättigung ihrer intellektuellen Bedürfnisse angeboten wurde.*⁷

³ 1791 hatte bekanntlich Olympe Marie de Gouges der Nationalversammlung ihre „Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne“ vorgelegt. Sie starb am 3. November 1793 unter der Guillotine. Der Text ist in Deutsch abgedruckt in: Sigrid Lange: Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800., Leipzig 1992, S. 112-124.

⁴ Heidemarie Bennent: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur. Frankfurt a. M., New York 1985, S. 46ff. In ihrem Aufsatz „Das Weib und die Idee des Menschen.“ zeigt Friederike J. Hassauer-Roos, wie in der von Diderot herausgegebenen Encyclopédie (1751-1780) im Artikel ‚Femme‘ die naturrechtlich begründete Egalitätsargumentation im Bereich der Pragmatik und der Institutionalisierung vom traditionellen Diskurs des positiven Rechts abgelöst wird, obwohl dem Naturrecht gerade in diesem Zusammenhang mehr Gewicht eingeräumt wird. F. J. Hassauer-Roos: Das Weib und die Idee der Menschheit. Zur neueren Geschichte der Diskurse über die Frau. In: B. Cerquiglini, H. U. Gumbrecht (Hg.): Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe, Frankfurt/M. 1983, S. 433ff.

⁵ In Deutschland setzte sich J.Ch. Gottsched in den von ihm herausgegebenen Wochenschriften für den Zugang von Frauen zum Bildungswesen ein.

⁶ Silvia Bovenschen: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen. Frankfurt a. M. 1979, S. 120.

⁷ a.a. O. S. 109.

Nicht mehr die Gelehrte, sondern lediglich die gebildete Frau setzte sich als Ideal in den für weibliches Lesepublikum bestimmten Schriften durch⁸. Die Absage an weibliche Gelehrsamkeit wurde ab der Mitte des 18. Jahrhunderts begleitet von der Favorisierung eines neuen Frauentypus: In der empfindsamen Frau wurden Eigenschaften wie Gefühlsnähe und eine natürliche, nicht von Bildungseinflüssen zerstörte Tugend idealisiert. Bei Autoren wie Rousseau, Herder und Schiller findet sich die Aufwertung dieser Eigenschaften neben Polemik gegen die gelehrte Frau⁹.

*Das für Frauen aufbereitete rationalistische Aufklärungsprogramm erscheint so gleichsam als Verrat an diesen natürlichen Qualitäten, und es wird energisch bekämpft, weil es die vermeintliche kulturelle Unschuld des weiblichen Geschlechts zu gefährden scheint.*¹⁰

Mit dem Typus der Empfindsamen entstand ein neues Frauenbild, bestückt mit aus „Männlichkeit“ ergänzenden Attributen; die Forderungen nach Egalität wurden mit der Komplementaritätstheorie abgewendet.

Neben diversen anderen Faktoren verschärfte ein die gesellschaftliche Struktur des 18. Jahrhunderts tiefgreifend verändernder sozio-ökonomischer Wandel den Widerspruch zwischen frühaufklärerischen Gleichheitspostulaten und traditioneller Arbeitsteilung. Mit der allmählichen Ablösung des ‚ganzen Hauses‘¹¹ durch die bürgerliche Kleinfamilie und der Etablierung von Industriearbeit und Bildungsbürgertum setzte eine Trennung von Erwerbs- und Familienleben ein, wodurch das familiäre Gefüge grundlegend umstrukturiert wurde. In einem unter verschiedenen Forschungsansätzen, vertreten von Karin Hausen, wurde nachgewiesen, dass mit dieser Entwicklung ein Wechsel des für die zeitgenössischen Geschlechtertheorien relevanten Bezugsrahmens korrespondiert.

*Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert treten an die Stelle der Standesdefinitionen Charakterdefinitionen. Damit aber wird ein partikulares durch ein universales Zuordnungsprinzip ersetzt: statt des Hausvaters und der Hausmutter wird jetzt das gesamte männliche und weibliche Geschlecht und statt der aus dem Hausstand abgeleiteten Pflichten werden jetzt allgemeine Eigenschaften der Personen angesprochen.*¹²

⁸ Dieses neue Frauenideal wurde hauptsächlich in der Hausväter- und Hausmütterliteratur und in den ganz unter dem Einfluss der Rousseauzeption stehenden Moralischen Wochenschriften und proklamiert. Dass das Bild von der zwar gebildeten, aber bescheidenen und tüchtigen Hausfrau eine solche Breitenwirkung erfuhr, hängt auch mit der Ausdehnung der Lesegewohnheiten auf breitere Gesellschaftsschichten zusammen. Susan L. Cocalis: Der Vormund will Vormund sein. Zur Problematik der weiblichen Unmündigkeit im 18. Jahrhundert. In: Marianne Burkhard (Hg.): Gestaltet und gestaltend. Frauen in der deutschen Literatur. Amsterdam 1980 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, Bd. 10), S. 46f.

⁹ Bovenschen, Weiblichkeit, S. 158ff. Vgl. die Auseinandersetzung von Friedrich Schlegel mit Schiller, wie sie weiter unten ausgeführt wird.

¹⁰ a.a.O., S. 159. Hervorhebungen getilgt, d. Verf.

¹¹ Darunter wird ein Begriff verstanden, der die Familie als „die Verschmelzung der personalen Beziehungen der Familienmitglieder mit den Bezügen einer wirtschaftlichen Zweckeinheit, die nicht nur das Element des Konsums, sondern auch die des Erwerbs und der Erwerbssicherung (Vermögenserhaltung)“ begreift. Dieter Schwab, Art. ‚Familie‘ in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner et al., 6 Bde., Stuttgart 1974-92, Bd. 2, S.272.

¹² Karin Hausen: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas: Neue Forschungen. Stuttgart 1976, S. 370. Zum selben

Im Spannungsfeld von Emanzipationsforderungen der Frauen auf der einen und der Suche nach neuen Legitimationsgrundlagen für das traditionelle Ehe- und Familienverständnis auf der anderen Seite bildeten sich die bis heute wirksamen Geschlechtscharaktere¹³ heraus; Aussagen über die Natur der Frau und des Mannes, die sich nicht mehr an der sozialen Position orientieren, aber auch nicht mehr der frühauflärerischen Egalitätstheorie verpflichtet sind. Ständische Konnotationen verschwinden im Zuge einer allgemeinen Demokratisierung, werden aber durch anthropologische Neubestimmungen besetzt, die vom Interesse geleitet sind, den Menschen als Teil einer universal gültigen Ordnung festzulegen. Im Wesentlichen basiert das neue ideelle Bezugssystem auf einer als natürlich gedachten Ergänzung der Geschlechter und spiegelt die Dissoziation von Öffentlichkeit und Privatheit wider. Hausen stellte aus Lexika, medizinischen, pädagogischen, psychologischen und literarischen Quellen einen Merkmalskatalog zusammen, wie er sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zu konstituieren begann¹⁴:

Mann	Frau
<i>Bestimmung für</i>	
Aussen	Innen
Weite	Nähe
Öffentliches Leben	Häusliches Leben
<i>Aktivität</i>	<i>Passivität</i>
Energie, Kraft, Willenskraft	Schwäche, Ergebung, Hingebung
Festigkeit	Wankelmut

Ergebnis kommt auch Ute Frevert in ihren lexikalischen Abklärungen der Begriffe ‚Geschlecht‘, ‚Mann‘ und ‚Frau/Weib‘ in Universallexika des 18., 19. und 20. Jahrhunderts. Ute Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“: Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995.

¹³ Der Begriff ‚Geschlechtscharakter‘ wird im Folgenden im Sinne von Hausens Definition verstanden: „Der Geschlechtscharakter wird als eine Kombination von Biologie und Bestimmung aus der Natur abgeleitet und zu gleich als Wesensmerkmal in das Innere des Menschen verlegt.“ Hausen, Polarisierung, S. 369f. Aussagen über den Geschlechtscharakter dienen dazu, „die ‚naturegebenen‘, wenngleich in ihrer Art durch Bildung zu vervollkommnenden Gattungsmerkmale von Mann und Frau festzulegen.“ A.a. O. S. 367.

¹⁴ a.a.O. S. 368. Dem Einwand von Pia Jauch, dass die komplementären und polaren Geschlechtercharakteristika keine Erfindung der Aufklärung sind (Jauch verweist auf Xenophons Oikonomikos), ist sicherlich beizupflichten. In diesem Sinne muss wohl eher von einer Revitalisierung, Komplementierung und Konsolidierung der Geschlechtscharaktere aufgrund sozio-ökonomischer Entwicklungen um 1800 gesprochen werden. Pia Jauch: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien 1988, S. 21.

Tapferkeit, Kühnheit	Bescheidenheit
<i>Tun</i>	<i>Sein</i>
selbständig	abhängig
strebend, zielgerichtet, wirksam	betriebsam, emsig
erwerbend	bewahrend
gebend	empfangend
Durchsetzungsvermögen	Selbstverleugnung, Anpassung
Gewalt	Liebe, Güte
Antagonismus	Sympathie
<i>Rationalität</i>	<i>Emotionalität</i>
Geist	Gefühl, Gemüt
Vernunft	Empfindung
Verstand	Empfänglichkeit
Denken	Rezeptivität
Wissen	Religiosität
Abstrahieren, Urteilen	Verstehen
<i>Tugend</i>	<i>Tugenden</i>

Würde	Schamhaftigkeit, Keuschheit
	Schicklichkeit
	Liebenswürdigkeit
	Taktgefühl
	Verschönerungsgabe
	Anmut, Schönheit

Die am häufigsten anzutreffenden Begriffspaare Passivität – Aktivität und Emotionalität – Rationalität verweisen auf zwei unterschiedliche Kontexte. Während das erste Begriffspaar vom Geschlechtsakt hergeleitet wurde, bezieht sich das zweite auf das soziale Betätigungsfeld, d.h. die Hauptkategorie ‚Emotionalität‘ weist der Frau den Bereich der privaten Reproduktion zu, mit derjenigen der ‚Rationalität‘ nimmt der Mann in einer Epoche, die vom Vernunftdiskurs beherrscht wird, die kulturelle Produktion für sich in Anspruch. Der Mann wird also primär nach dem Kulturzweck, die Frau nach dem Fortpflanzung- und Gattungszweck definiert¹⁵.

Der Mann, als Kulturträger in der Öffentlichkeit tätig, setzt sein eigenes Verhalten immer mehr als Massstab für erwachsenes Verhalten überhaupt, wodurch die Frau in den Bereich des Kind- und Naturhaften gerückt wird¹⁶. Das Ideologem von der Naturnähe der Frau, das in der polaren Geschlechtercharakteristik anzutreffen ist, enthält eine durchgängig beobachtbare ambivalente Einschätzung des „Weiblichen“.

Die Sehnsucht nach der Versöhnung mit der Natur, nach einem nichtentfremdeten Dasein wird, ideologisch verzerrt, auf das Weibliche projiziert Die weibliche >Natur< wird so einerseits zur Trägerin der ideellen männlichen Harmonie- und Einheitssehnsüchte stilisiert, andererseits schliesst ihre Definition das Gebot der Unterwerfung und des Stillhaltens ein.¹⁷

Das Anlegen eines doppelten Massstabs, d.h. die ideelle Aufwertung von „Weiblichkeit“ und der Geschlechterbeziehung neben gleichzeitiger Abwertung der realen Frau ist ein Phänomen, das bei

¹⁵ a.a.O. S. 367ff. Der Höhepunkt dieser ideologischen Biologisierung des weiblichen Geschlechtscharakters findet im 19. Jahrhundert statt. Dann wird das Geschlecht nicht nur als natürliche Kategorie verstanden, sondern gleichzeitig als teleologischer Begriff zum Massstab einer dem vernünftigen Plan der Natur folgender Gesellschaftsordnung. Frevert, 1995, S. 56.

¹⁶ a.a.O. S. 386.

¹⁷ Bovenschen, Weiblichkeit, S. 32.

Theoretikern der komplementären Geschlechtertheorie immer wieder in Erscheinung tritt und gerade auch den Weiblichkeitsdiskurs der Romantiker durchzieht¹⁸. Ästhetische Kategorialisierungen des Abstraktums „Weiblichkeit“ mussten notwendigerweise zu dieser ambivalenten Verdoppelung führen.

*Da meist nicht unterschieden wird zwischen den Phantasmen des Weiblichen und seiner realen Erscheinung, muss es einerseits aufgewertet werden, um seine thematische Brisanz in der Kunst zu begründen, und andererseits abgewertet werden, da sich am realen Kulturschicksal der Frauen ja nichts ändern soll.*¹⁹

Die Bestimmung von Geschlechtscharakteren diene, wie erläutert, dazu, das sozio-ökonomische System zu stabilisieren, beinhaltet aber immer auch die Formulierung eines Bildungsprogramms.

*Die seit dem 16. Jahrhundert auf die Männer konzentrierten und speziell im Bürgertum als direkte Voraussetzung für die Berufsarbeit unternommenen Bildungsbemühungen haben mit grösster Wahrscheinlichkeit dazu geführt, dass es im 18. Jahrhundert tatsächlich hinsichtlich der Rationalität zwischen Mann und Frau erhebliche, anerzogene Wesensunterschiede gab.*²⁰

Die aus den Geschlechtscharakteren abgeleiteten geschlechtsspezifischen Bildungsziele liessen aus den normativen, biologistischen Aussagen über Frau und Mann soziale Wirklichkeit werden. Diese Tendenz verstärkte sich an der Wende zum 19. Jahrhundert und in den folgenden Jahrzehnten, als der Geschlechterdiskurs in neuen wissenschaftlichen Disziplinen wie Anthropologie, Medizin und Psychologie aufgenommen wurde²¹. Somit trat eine eigentliche Verwissenschaftlichung der Geschlechterdifferenz und –beziehung ein, welche erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Überzeugungskraft verlor. Die Verschiebung von den in der Frühaufklärung wenn auch nur theoretisch formulierten Egalitätsbestrebungen zu der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sich formierenden Geschlechtscharakteristik muss als wesentliche Entwicklung des Geschlechterdiskurses dieses Jahrhunderts angesehen werden. Um die Jahrhundertwende entstanden eine Vielfalt von moralessayistischen Schriften mit dem Ziel, den Geschlechtscharakter immer präziser und umfassender festzulegen und die Geschlechterbeziehung als ein Komplementärverhältnis zu normieren²².

¹⁸ vgl. folgende Untersuchungen: Bärbel Becker-Cantarino, Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik. In: Wolfgang Paulsen (Hg.): Die Frau als Heldin und Autorin. Neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur. Bern, München 1979, S. 111-124. Susanne Asche: Die Liebe, der Tod und das Ich im Spiegel der Kunst. Die Funktion des Weiblichen in Schriften der Frühromantik und im erzählerischen Werk E.T.A. Hoffmanns. Königstein/Ts. 1985 (Hochschulschriften Literaturwissenschaft, Bd. 69). Kurt Lüthi: Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion. Wien, Köln, Graz 1985 (Literatur und Leben, Bd. 26). Inwieweit dieser Sachverhalt auch für Friedrich Schlegel und Novalis zutrifft, wird im Folgenden noch zu klären sein.

¹⁹ Bovenschen, Weiblichkeit, S. 26.

²⁰ Hausen, Polarisierung, S. 386.

²¹ Claudia Honegger hat nachgewiesen, wie die Etablierung der Anthropologie und der Gynäkologie als weibliche Sonderanthropologie die Geschlechterdifferenz mit pseudowissenschaftlichen Methoden untermauerte. Claudia Honegger: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750-1850. Frankfurt a. M., New York 1991.

²² Beispielsweise die Schriften von Ernst Brandes: Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben. 3 Bde. Hannover 1802. Ders.: Über die Weiber. Leipzig 1787. Carl Friedrich Pockels: Versuch einer Charakteristik des

*Unter dem Regulativ der Ergänzung wirkt die Entgegensetzung der Geschlechter nicht antagonistisch, sondern komplementär. Die Gegensätze ergänzen sich zur harmonischen Einheit. Die Idee der Ergänzung aber hält mit den Geschlechtern zugleich die jeweils für den Mann und die Frau als wesensgemäss erachteten sozialen Betätigungsfelder Öffentlichkeit und Familie in Harmonie zusammen.*²³

Die wachsende Ausdifferenzierung und Kontrastierung der Geschlechter führte neben der sozialen Stabilisierung auch zu einer neuen Legitimierung der heterosexuellen Paarbeziehung, welche als Vereinigung von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ gedacht wurde, ohne die traditionelle Geschlechtercodierung und deren Hierarchisierung anzutasten.

Die heterogenen Denkansätze im Geschlechterdiskurs des 18. Jahrhunderts in der Ergänzungstheorie zusammengefasst zu haben, wurde als eine Leistung der Goethezeit taxiert²⁴. Obwohl nicht von einer einheitlichen Geschlechtertheorie gesprochen werden kann, ist die Geschlechterkonzeption von Autoren wie Humboldt und Schiller eindeutig dem Komplementaritätsgedanken verpflichtet. Die literarischen, philosophischen, moralischen und journalistischen Schriften, in denen die Diskussion um den „weiblichen“ und „männlichen“ Charakter geführt wurde, bilden den Hintergrund, auf dem Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg mit ihren Konzepten des androgynen Menschen auftraten. In Bezug auf ersteren spricht Volker Hoffmann von der klassischen Standard- und der von Schlegel vertretenen Sonderposition:

*Für die literarische Standardposition sind die Konzeption des dichotomisch-polaren Geschlechterverhältnisses bei Vorbehalten gegen die primär auf Fortpflanzung ausgerichtete Partnerschaft, für die Ausnahmeposition der gemischte Charakter innerhalb des einzelnen Geschlechts bei voller Integration einer primär auf Fortpflanzung gerichteten Partnerschaft typisch.*²⁵

Die Theorie der komplementären Geschlechtercharakteristik bildet die Kontrastfolie zu Schlegels Postulierung des gemischten, androgynen Charakters, um den es im Folgenden gehen soll. Seine Sonderstellung lässt sich am deutlichsten anhand seiner kritischen Äusserungen zu zeitgenössischen Autoren erkennen.

weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens. 5 Bde. Hannover 1797-1802. Ders.: Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts. 4 Bde. Hannover 1805-1808. Christoph Meiners: Geschichte des weiblichen Geschlechts. 4 Bde. Hannover 1788-1800. Eine Ausnahme in dieser Reihe ist die Schrift von Theodor Gottlieb von Hippel: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Berlin 1792. Zitiert nach Honegger, Ordnung, S. 46ff.: Hippel kritisierte in satirischem Stil Autoren wie Rousseau und Brandes und setzte sich für die Ebenbürtigkeit der Frauen ein. Vgl. zu Hippel Bennent, Galanterie, S. 171ff. und Honegger, Ordnung, S. 72ff.

²³ Hausen, Polarisierung, S. 378.

²⁴ a.a.O. S. 372f.

²⁵ Volker Hoffmann: Elisa und Robert oder das Weib und der Mann, wie sie sein sollten. Anmerkungen zur Geschlechtercharakteristik der Goethezeit. In: Karl Richter, Jörg Schönert (Hg.): Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozess. Stuttgart 1983, S. 84.

6. ANDROGYNITÄT BEI FRIEDRICH SCHLEGEL

6.1 Schlegels Position im zeitgenössischen Geschlechterdiskurs

Die heterogenen Denkansätze des 18. Jahrhunderts in der Ergänzungstheorie zusammengefasst zu haben, wurde als eine Leistung der Klassik taxiert¹. Obwohl nicht von einer einheitlichen Geschlechtertheorie gesprochen werden kann, ist die Geschlechterkonzeption von Autoren wie Humboldt und Schiller eindeutig dem Komplementaritätsgedanken verpflichtet. Die literarischen, philosophischen, moralischen und journalistischen Schriften, in denen die Diskussion um den weiblichen und männlichen Charakter geführt wurde, bilden den Hintergrund, auf dem Friedrich Schlegel mit seinen Forderungen nach dem androgynen Menschen auftrat. Volker Hofmann spricht von der klassischen Standard- und der von Schlegel vertretenen Sonderposition:

*Für die literarische Standardposition sind die Konzeption des dichotomisch-polaren Geschlechterverhältnisses bei Vorbehalten gegen die primäre auf Fortpflanzung ausgerichteten Partnerschaft, für die Ausnahmeposition der gemischte Charakter innerhalb des einzelnen Geschlechts bei voller Integration einer primär auf Fortpflanzung gerichteten Partnerschaft typisch.*²

Die Theorie der komplementären Geschlechtercharakteristik bildet die Kontrastfolie zu Schlegels Postulierung des gemischten, androgynen Charakters. Seine Sonderstellung lässt sich am deutlichsten anhand seiner kritischen Äußerungen zu zeitgenössischen Autoren erkennen.

6.1.1 Schlegels Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen

6.1.1.1 Schlegel und Humboldt

Anfangs 1795 erschienen in zwei Ausgaben der *Horen* die beiden Aufsätze *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* und *Über die männliche und weibliche Form* von Wilhelm von Humboldt³. In der ersten Schrift dehnt Humboldt den von ihm als naturgewollt gedachten Geschlechtsunterschied nicht nur auf die gesamte Natur, sondern auch auf die geistige Welt aus. Im Weiblichen sieht er ein empfangendes, leidendes, im Männlichen ein zeugendes, selbsttätiges Prinzip repräsentiert⁴. Die Polarität der Geschlechtseigenschaften ist die Voraussetzung für die ideelle Synthese,

¹ Hausen, Polarisierung, S. 378.

² Volker Hoffmann: Elisa und Robert oder das Weib und der Mann, wie sie sein sollten. Anmerkung zur Geschlechtercharakteristik der Goethezeit, in: *Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historische Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozess*. Hg.v. K. Richter und J. Schöner, Stuttgart 1983, S. 84.

³ Zitiert wird nach: Wilhelm von Humboldt: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., Berlin 1903 – 1936, Nachdruck: Berlin 1967 – 1968, Bd. 1, S. 311 – 369, Kürzel: GS.

⁴ GS, I, S. 319.

und er warnt davor, dass „an die Stelle dieses Unterschieds eine langweilige und erschlaffende Gleichheit träte.“⁵ So soll bei der Beurteilung weiblicher Schönheit nicht auf „irgend einen

Ausdruck von Geist, Witz und Lebhaftigkeit Rücksicht genommen“ werden, denn Humboldts „ächtweibliche Gestalten“ besitzen „nichts Ausgezeichnetes“, sondern „Zartheit des Gefühls, ruhige Sittsamkeit, und ein anspruchloser Eifer für alles Wahre und Gute“⁶. Die beiden Geschlechtsprinzipien, die nach Vereinigung streben und dann ein organisches Ganzes bilden, werden eins zu eins auf die Frau und den Mann übertragen, wobei nach Humboldt zwischen den Geschlechtern keineswegs Gleichwertigkeit herrscht.

*Eigentlich geschieht daher die Belebung durch beide Geschlechter zugleich, nur dass die männliche Kraft doch allein die Erweckung bewirkt, indess die weibliche nur die Möglichkeit vorbereitet, und ihre Fortdauer sichert.*⁷

Humboldt räumt ein, dass die beiden Geschlechtsprinzipien in der Natur niemals isoliert anzutreffen seien⁸. Deshalb stellt er sich im zweiten Aufsatz die Aufgabe, anhand der antiken Götterplastiken reine Weiblichkeit und Männlichkeit herauszuarbeiten, denn ganz der klassizistischen Ästhetik folgend ist das Gleichgewicht zwischen den beiden Prinzipien nur zu erhalten,

*wenn man das Charakteristische beider Geschlechter in Gedanken zusammenschmelzt und aus dem innigsten Bunde der reinen Männlichkeit und der reinen Weiblichkeit die Menschlichkeit bildet.*⁹

In dieser idealen Humanität, der das ideale Kunstwerk, d.h. das harmonische Verhältnis von Stoff und Form entspricht, ist für Humboldt das Geschlecht aufgehoben und verschwunden.

*So wie sich beide Geschlechter zum Ideal reiner und geschlechtsloser Menschheit verhalten, so verhält sich auch ihre beiderseitige Schönheit zum Ideal der Schönheit.*¹⁰

Männliche und weibliche Schönheit werden auf die Kategorien Verstand und Gefühl festgelegt.

*Unverkennbar wird bei der Schönheit des Mannes mehr der Verstand durch die Oberherrschaft der Form (formositas) und durch die kunstmässige Bestimmtheit der Züge, bei der Schönheit des Weibes mehr das Gefühl durch die freie Fülle des Stoffes und durch die liebliche Anmuth der Züge (venusitas) befriedigt.*¹¹

Trotz der ästhetischen Forderung nach Gleichgewicht zwischen Stoff und Form räumt Humboldt mit Berufung auf den Naturzweck dem männlichen Prinzip den höheren Stellenwert ein.

⁵ a.a.O. S. 311.

⁶ a.a.O. S. 365f.

⁷ a.a.O. S. 329.

⁸ a.a.O. S. 319 und S. 330.

⁹ a.a.O. S. 336.

¹⁰ a.a.O. S. 351.

¹¹ a.a.O. S. 335.

*Auch der parteiloseste Betrachter muss gestehen, dass ... der männliche (Körper, Anm. d. Verf.) dagegen den allgemeinen Naturzweck alles Lebendigen ausdrückt, die Masse durch Form zu beseitigen.*¹²

Neben der Hierarchisierung der Geschlechtsprinzipien finden sich bei Humboldt die geläufigen Ideologeme von der Naturnähe der Frau¹³, der Parallelisierung von Weiblichkeit und Kindheit¹⁴ und der Identifizierung des männlichen mit dem menschlichen Körper¹⁵. Im Diotimaaufsatz, der erstmals 1795 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien, lobt Schlegel einerseits Humboldts Charakterisierungen der griechischen Göttinnen, kritisiert hingegen seinen Geschlechtertheorie im Grundsatz: Ist für Humboldt das Geschlecht eine unumstössliche Naturnotwendigkeit und Schranke, welche die Freiheit des Menschen verhindert und überwunden werden muss¹⁶, so geht Schlegel von veränderbaren und bis zu einem gewissen Grade variablen Geschlechtskategorien aus.

*Man betrachtet die Bestandteile der reinen Weiblichkeit oder Männlichkeit als notwendige Eigenschaften, die die Freiheit des Gemüts vernichten würden. Sie sind aber nur Lockungen oder Erleichterungen der Natur; und sie zu lenken, ohne sie zu zerstören, mit Schonung der Natur der Notwendigkeit gehorchen, ist das höchste Kunstwerk der Freiheit.*¹⁷

Auch Schlegel stellt die Geschlechterthematik in das Spannungsverhältnis von Natur und Freiheit. Das „Kunstwerk der Freiheit“ mündet jedoch nicht in einem geschlechtlosen Humanitätsideal. Die geschlechtliche Differenz soll weder negiert noch roh als reine Weiblichkeit und Männlichkeit gelebt werden, sondern gelenkt, d.h. ausgeglichen werden, worin der eigentliche schöpferische Akt bestehe. Für Schlegel ist das Geschlecht zwar eine von der Natur vorgegebene Gegebenheit, als solche jedoch form- und bildbar.

*Die Geschlechterverschiedenheit ist nur eine Äusserlichkeit des menschlichen Daseins und am Ende doch nichts weiter als eine recht gute Einrichtung der Natur, die man freilich nicht willkürlich vertilgen oder verkehren, aber allerdings der Vernunft unterordnen, und nach ihren höhern Gesetzen bilden darf.*¹⁸

Wie Humboldt ordnet Schlegel zwar das Geschlecht der Menschlichkeit unter, sein Humanitätsideal steht jedoch nicht in Widerspruch zur Geschlechtlichkeit.

¹² a.a.O. S. 344.

¹³ a.a.O. S. 332f.

¹⁴ a.a.O. S. 346.

¹⁵ a.a.O. S. 344.

¹⁶ In *Über männliche und weibliche Form* schreibt Humboldt: „Überdies ist der Mensch nur, insofern er dem Geschlecht angehört, an diese Schranke gebunden, aber insofern er zugleich die Anlagen zur freien geschlechtlosen Menschheit in sich trägt, davon losgesprochen. Vermöge der letztern kann er die Vollendung, welche die Gränzen seines Geschlechts ihm versagen, sich durch Freiheit erwerben, und seinen einseitigen Naturcharakter durch seinen moralischen zum Ideal ergänzen.“, a.a.O. S. 357.

¹⁷ Zitiert wird nach der Kritischen Friedrich Schlegel-Ausgabe, hg.v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, 23 Bde., München, Paderborn, Wien 1958ff., (Kürzel KA), hier Bd. I, S. 92f.

¹⁸ KA, VIII, S. 45.

*Die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zur höhern Menschlichkeit gereinigt werden; und der Versuch ... bleibt immer ruhmwürdig ... das Geschlecht, ohne es zu vertilgen, dennoch der Gattung unterzuordnen.*¹⁹

Den Begriff der „höheren Menschlichkeit“ erläutert Schlegel mit einem Rekurs auf den Platonischen Androgyniemythos:

*In der Tat sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit, so wie sie gewöhnlich genommen und getrieben werden, die gefährlichsten Hindernisse der Menschlichkeit, welche nach einer alten Sage in der Mitte einheimisch ist und doch nur ein harmonisches Ganzes sein kann, welches keine Absonderungen leidet.*²⁰

Der Platonische Kugelmensch mit seinen Eigenschaften der Ganzheitlichkeit und Zentriertheit wird von Schlegel als der eigentliche Mensch dem von seinen Zeitgenossen propagierten Geschlechtscharakter entgegengehalten; Schlegel postuliert als Humanitätsideal das androgyne Menschenbild mit den durchmischten Geschlechtseigenschaften.

*Nur sanfte Männlichkeit, nur selbständige Weiblichkeit sei die rechte, die wahre und schöne. Ist dem so, so muss man den Charakter des Geschlechts, welches doch nur eine angeborne, natürliche Profession ist, keineswegs noch mehr übertreiben, sondern vielmehr durch starke Gegengewichte zu mildern suchen, damit die Eigenheit einen wo möglich unbeschränkten Raum finde, um sich nach Lust und Liebe in dem ganzen Bezirke der Menschheit frei zu bewegen.*²¹

Androgynie, auf der sprachlichen Ebene durch die beiden Oxymora „sanfte Männlichkeit“ und „selbständige Weiblichkeit“ (traditionellerweise wird sanft als weibliches und selbständig als männliches Merkmal betrachtet) konkretisiert, wird als Voraussetzung für die Entfaltung von individuellen Eigenschaften formuliert, wobei es sich allerdings in erster Linie um eine rhetorische Repräsentation des Ideals handelt²². Nichtsdestotrotz ist es nicht der starr definierte Geschlechtscharakter, sondern die Durchmischung der Geschlechtereigenschaften, die den Blick auf Schlegels Humanitätsideal eröffnet: Individualität als Realisierung sämtlicher menschlicher Seinsmöglichkeiten.

Damit kritisiert Schlegel an Humboldts Aufsätzen und zugleich an der gesamten zeitgenössischen Geschlechtertheorie die Intention, einen möglichst umfassenden Katalog von Geschlechtsmerkmalen aufzustellen.

Was ist hässlicher als die überladne Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebne Männlichkeit, die in unsern Sitten, in unsern Meinungen, ja auch in unsrer bessern Kunst, herrscht? –

¹⁹ KA, I, S. 92.

²⁰ a.a.O. S. 45.

²¹ a.a.O. S. 45.

²² Barbara Naumann sprach in diesem Zusammenhang von einem Rhetoriklaboratorium, in dem Schlegel „das Geschlechterverhältnis in immer neuen Konstellationen“ erprobe. B. Naumann: Friedrich Schlegel: Die Dynamisierung der Geschlechtertheorie. In: Marion Heinz, Sabine Doyé (Hg.): Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin 2012 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 27), S. 345.

*Ja sogar auf künstlerische Darstellungen, welche idealisch sein sollen, auf Versuche, den Begriff der Weiblichkeit rein zu entwickeln, äussert diese verderbliche Denkart ihren Einfluss.*²³

Ohne sich der definitorischen Festschreibung vollständig enthalten zu können, analysiert Schlegel die Geschlechtscharaktere als sozial bedingte.

*Man nimmt zweitens in den Begriff der reinen Weiblichkeit – der vielleicht nur zwei Bestandteile: Innigkeit und Zartheit, wie der Begriff der Männlichkeit: Umfang und Bestimmtheit, hat – zu viel Merkmale auf, Merkmale die aus der Erfahrung geschöpft sind, und nur einer übertriebenen Weiblichkeit zukommen.*²⁴

Allerdings verharret auch seine eigene, wenn auch spärliche Merkmalsbeschreibung im Kontext des zeitgenössischen Geschlechterschematismus²⁵. Kritisiert wird die „übertriebene Weiblichkeit“, welche der Frau zwar durch den von der Gesellschaft aufoktroyierten Tugendkatalog den Anschein eines einheitlichen Wesens gebe, ihr aber im Grunde genommen jegliche Selbstbestimmung und moralische Gesinnung abspreche. „Man versteht darunter nichts anders als die absolute Charakterlosigkeit, die das Gesetz ihrer Sitten von einem fremden Wesen empfängt.“²⁶ Dem hält Schlegel das Bild vom androgynen Menschen als ethisches und ästhetisches Ideal seiner Geschlechtertheorie entgegen.

*Aber eben der herrschsüchtige Ungestüm des Mannes, und die selbstlose Hingegenheit des Weibes, ist schon übertrieben und hässlich. Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit ist gut und schön.*²⁷

Androgynie ist die ideelle Basis, von welcher aus Schlegel die Auseinandersetzung mit weiteren Autoren führt.

6.1.1.2 Schlegel und Rousseau

Rousseaus Weiblichkeitsideologie kritisiert Schlegel mit dem Hinweis auf die antiken griechischen-Dichterinnen.

*Das Beispiel der Sappho und der Griechischen Dichterinnen widerspricht der Meinung, die Rousseau mit so mächtiger Beredsamkeit vorgetragen hat, dass die Weiber der ächten Begeisterung und hoher Kunst ganz unfähig seien.*²⁸

Rousseau hatte die Frau in Schriften wie *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) und *Émile ou de l'éducation* (1762) als Supplement zum Mann und die Geschlechterhierarchie als

²³ KA, I, S. 92.

²⁴ a.a.O. S. 93.

²⁵ Bei der Zweitedition des Aufsatzes von 1797 als Anhang zu Die Griechen und Römer fehlt bei dieser Stelle die Passage mit der Merkmalszuschreibung. KA, I, S. 93, Variantenverzeichnis. Schlegel entschloss sich zur Streichung dieser Stelle in einer Zeit, als er in den Notizheften die Kategorien ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ mit immer neuen Attributen und Begriffen komplettierte.

²⁶ KA, I, S. 93.

²⁷ a.a.O. S. 93.

²⁸ a.a.O. S. 97.

naturgewolltes Gebot entworfen²⁹. Rousseaus Geschlechterkonzept stützt sich auf die physische Unterschiedlichkeit der Geschlechter, wobei der Frau Passivität, Empfänglichkeit und Schwäche attestiert werden. Das wird nicht grundsätzlich kritisiert, Rousseau geht es vielmehr darum, eine Effeminierung der Gesellschaft zu verhindern. Männer und Frauen sollten daher wieder zu ihren von der Natur vorgesehenen Rollen und Bereichen zurückkehren. Rousseaus Bildungsprogramm hält für Frauen deshalb insoweit Kompetenzen bereit, als sie sie zur Bewältigung der häuslichen Aufgaben und der Erfüllung männlicher Erwartungen benötigt. Fähigkeiten zu Gelehrsamkeit und künstlerischer Produktivität sind für sie nicht nur nicht vorgesehen, sondern im weiblichen Gattungswesen erst gar nicht angelegt. Schlegel entlarvt dieses normierte Weiblichkeitskonstrukt als nicht erwiesen.

*Eine Meinung (die Annahme von den mangelnden geistigen Anlagen der Frau, Anm. d. Verf.), die aus Vernunftgründen nicht bewiesen werden kann, und welche die Erfahrung nicht begünstigt; zu geschweigen, dass eine unvollständige Erfahrung keinen vollständigen Beweis geben kann.*³⁰

Gerade die griechischen Dichterinnen würden beweisen, dass Frauen sehr wohl zu geistiger und ästhetischer Produktion fähig seien. Im *Athenäum* definiert Schlegel eine gebildete Frau als sittlich gut, wenn sie die Wissenschaft mit dem Streben nach dem Unendlichen verbindet, wenn sie „des Enthusiasmus fähig“³¹ sei. Das Postulat, Wissenschaft und Religion zu vereinigen, stellt einen zentralen Gedanken der Schlegelschen Kulturphilosophie dar, der Allgemeingültigkeit besitzt und nicht an ein Geschlecht gebunden ist. Daran schliesst die Kritik an Rousseaus Weiblichkeitstheorie an:

*Aber dass die Frauen gleichsam mehr an Gott oder an Christus glauben müssten, als die Männer, dass irgend eine gute und schöne Freigeisterei ihnen weniger züeme als den Männern, ist wohl nur eine von den unendlich vielen gemeingeltenden Plattheiten, die Rousseau in ein ordentliches System der Weiblichkeitslehre verbunden hat, in welchem der Unsinn so ins reine gebracht und ausgebildet war, dass es durchaus allgemeinen Beifall finden musste.*³²

Schlegel fordert für Männer und Frauen das gleiche Bildungsziel: Philosophie, Religion und Poesie sollen nicht mehr als Einzeldisziplinen betrieben werden, sondern zusammenfliessen. Dass Frauen ausschliesslich für religiöse Unterrichtung prädestiniert seien und keine Anlagen für Philosophie und Kunst hätten, hält er für eine allgemeine „Plattheit“ seiner Zeit. Für Männer, die von Frauen Bildungslosigkeit fordern, hat Schlegel kein Verständnis.

²⁹ Es werden hier nur die wichtigsten Grundzüge der Rousseauschen Weiblichkeitsideologie aufgegriffen, um Schlegels Differenzposition darstellen zu können. Eine umfassende Darstellung hat Heidemarie Bennent vorgelegt. Bennent, *Galanterie*, S. 81ff.

³⁰ a.a.O. S. 97.

³¹ KA, II, S. 245. Den Zusammenhang von Religion und Enthusiasmus erläutert folgendes Fragment: „Den Geist des sittlichen Menschen muss Religion überall umfliessen wie sein Element, und dieses lichte Chaos von göttlichen Gedanken und Gefühlen nennen wir Enthusiasmus.“ A.a. S. 258, Fragment Nr. 18.

³² a.a.O. S. 294.

*Prüderie ist Prätension auf Unschuld, ohne Unschuld. Die Frauen müssen wohl prüde bleiben, so lange Männer sentimental, dumm und schlecht genug sind, ewige Unschuld und Mangel an Bildung von ihnen zu fordern. Denn Unschuld ist das einzige, was Bildungslosigkeit adeln kann.*³³

Neben der Forderung nach gleicher Bildung für Frauen und Männer kritisiert Schlegel die von Rousseau proklamierte Ausgrenzung der Frauen aus der öffentlichen und politischen Sphäre. Im Republikanismus-Aufsatz von 1796 hält er fest:

*Armut und vermutliche Bestechbarkeit, Weiblichkeit und vermutliche Schwäche sind wohl keine rechtmässigen Gründe, um vom Stimmrecht ganz auszuschliessen.*³⁴

Mit dem politischen Mitspracherecht und dem Zugang zu sämtlichen Bildungsbereichen sind die beiden wichtigsten emanzipatorischen Ansätze in Schlegels Geschlechtertheorie benannt.

6.1.1.3 Schlegel und Schiller

Die Kontroverse zwischen Schlegel und Schiller entzündete sich neben poetologischen und persönlichen Differenzen auch an der Geschlechterfrage³⁵. In *Über Anmut und Würde* (1793) hatte Schiller nach Kants Vorbild³⁶ der Frau Moralität im eigentlichen Sinne abgesprochen.

*Selten wird sich der weibliche Charakter zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erheben und es selten weiter als zu affektierten Handlungen bringen.*³⁷

Zu diesem Schluss war der Autor durch die Analogisierung von Weiblichkeit bzw. Männlichkeit mit den ästhetischen Kategorien Anmut und Würde gelangt, wobei die Würde das ethisch wertvollere Prinzip darstellt. „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist *Geistesfreiheit*, und *Würde* heisst ihr Ausdruck in der Erscheinung“³⁸. Neben der insuffizienten Moralität und Willensfreiheit von Frauen finden sich bei Schiller auch andere gängige Weiblichkeitsvorstellungen. Beispielsweise ist

³³ a.a.O. S. 170, Fragment Nr. 31.

³⁴ KA, VII, S. 17.

³⁵ Schiller äussert sich in den theoretischen Schriften an wenigen Stellen über Weiblichkeit und die Bestimmung der Frauen. Ähnlich wie bei Humboldt geht es auch ihm um eine ästhetische Funktionalisierung von Weiblichkeit, wobei das weibliche Prinzip subordiniert wird. Eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Autoren ist nachweisbar. Vgl. Schillers Brief an Körner vom 29.12.94 und an Humboldt vom 5.10.95, wo er Humboldts Aufsatz lobt und gedenkt, ihn öffentlich anzuerkennen. Zitiert wird nach Friedrich Schiller, Schillers Werke, Nationalausgabe, hrsg. v. J. Petersen et al., Weimar 1943ff. (Kürzel NA), hier NA, 27, S. 112 und NA, 28, S. 71. Im Brief vom 25.12. 95 an Humboldt nimmt Schiller Bezug auf Humboldts geschlechtsspezifische Zuordnung von Stoff und Form und setzt sie in Zusammenhang mit seinen eigenen Kategorien des Naiven und Sentimentalischen, NA, 28, S. 143.

³⁶ In der vorkritischen Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* wird der Frau die schöne, dem Mann die edle Tugend zugeordnet. Moralisches Verhalten gründet bei der Frau somit in der Empfindung und im Geschmack. Das Handeln nach Grundsätzen, was die Voraussetzung für seinen Begriff der edlen Tugend darstellt, spricht Kant dem weiblichen Geschlecht ab. Immanuel Kant, *Werkausgabe* in 12 Bde., hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, Bd. 2, S. 854ff. (Kürzel WA). In der kritischen Phase wird die gefühlsbestimmte Handlungsweise der Frau zu einer vorrationalen, intuitiven Moralität verklärt. Eine eingehende Analyse der Kantischen Geschlechtertheorie liefert die bereits zitierte Abhandlung von Ursula Pia Jauch: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien 1988. Vgl. auch Bovenschen, *Weiblichkeit*, S. 220ff. und Bennent, *Galanterie*, S. 96ff.

³⁷ NA, 20, S. 289.

³⁸ a.a.O. S. 294.

Männlichkeit mit Kraft, Weiblichkeit mit Milde konnotiert³⁹. In *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795) ist der Frau der Bereich des Naiven, des Naturzustandes zugewiesen.

*Dem anderen Geschlecht (gemeint ist das weibliche, Anm. d. Verf.) hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallsucht so sehr als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch sonst keinen hätte, dass die grösste Macht des Geschlechts auf dieser Eigenschaft beruht.*⁴⁰

Das Naive, der natürliche Vollkommenheitszustand, in dem Verstand und Sinnlichkeit noch nicht als getrennte, sondern als harmonisch vereinte Prinzipien auftreten, wird, soweit es mit dem „Weiblichen“ analogisiert wird, für den Mann zum Symbol des konfliktfreien, in sich abgeschlossenen Naturzustandes⁴¹. Zum einen hat dies den Ausschluss der Frau aus dem kulturellen Bereich zur Folge, zum anderen ist darin die Ansicht implizit enthalten, dass die Frau durch Bildung die Bestimmung ihres Geschlechts verfehle. Das wird an anderer Stelle explizit:

*Das andre Geschlecht kann und darf, seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach, mit dem Männlichen nie die Wissenschaft ... theilen.*⁴²

Der Mann besitzt Abstraktions-, die Frau Empfindungsvermögen.

*Er wird also so viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abstraktion, wo Er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüber zu ziehen suchen, wo das Weib zugleich Muster und Richterinn ist.*⁴³

Die Empfindungsfähigkeit macht Frauen zwar für Schönheit empfänglich, jedoch fehlen ihnen nach Schiller die kognitiven Anlagen, die für künstlerische Produktivität unumgänglich wären⁴⁴. Erdreistet sich eine Frau trotzdem zu schreiben und erlangt sie auch noch Ruhm damit, so ist sie weder Frau noch Mann, sondern wird zum hässlichen Zwitter. In dem polemischen Gedicht *Die berühmte Frau* (1788) beschreibt Schiller eine erfolgreiche Autorin folgendermassen:

*Ein starker Geist in einem zarten Leib,
ein Zwitter zwischen Mann und Weib
gleich ungeschickt zum Herrschen und zum Lieben.
Ein Kind mit eines Riesen Waffen,
Ein Mittelding von Weisen und von Affen!
Um kümmerlich dem stärkern nachzukriechen,
dem schönern Geschlecht entflohn ...*⁴⁵

³⁹ a.a.O. S. 409.

⁴⁰ a.a.O. S. 425.

⁴¹ Bovenschen hat nachgewiesen, weshalb nur der anthropologisch-typologische Aspekt des Naiven auf das Weibliche übertragbar ist. Da wo ‚naiv‘ und ‚sentimentalisch‘ als poetologische Kategorien auftreten und das Moment der Reflexion hinzukommt, hat Weiblichkeit, welche mit Vorrationalität gleichgesetzt wird, notwendigerweise keinen Platz mehr. Bovenschen, Weiblichkeit, S. 251f. und 252, Anmerkung 353.

⁴² NA, 21, S. 16.

⁴³ a.a.O. S. 17.

⁴⁴ a.a.O. S. 19f.

⁴⁵ NA, 1, S. 200f.

Mit der Bezeichnung ‚Zwitter‘ perhorresziert Schiller den androgynen Charakter. Die Frau, welche männliche Eigenschaften und Verhaltensweisen für sich beansprucht, erfährt dadurch keine Bereicherung, sondern wird defizitär, weil sie sowohl das eine wie das andere Geschlecht verfehlt. Eine sich die Männerdomäne Literatur erobernde Frau verliert ihre „Weiblichkeit“ und kommt gleichzeitig nicht über den Zustand des Dilettantismus hinaus, weil sie sich die als männlich definierten Werte Stärke, Geist, Weisheit und Herrschaft nicht aneignen kann⁴⁶.

Konsequenterweise tritt Schiller für eine rigorose Geschlechterdichotomie ein, wie er sie beispielsweise in den Gedichten *Würde der Frauen* (1796), *Die Geschlechter* (1797), *Macht des Weibes* (1797) und schliesslich in *Das Lied von der Glocke* (1799)⁴⁷ darstellt und proklamiert^{48,48}. Eine Durchdringung von inhaltlicher und formaler Gestaltung erhielt das Thema erstmals im *Musenalmanach* für das Jahr 1796. Schiller hatte darin *Würde der Frauen* veröffentlicht, worin er in alternierenden Strophen sein Ideal der Weiblichkeit und Männlichkeit beschrieb:

*Ehret die Frauen! Sie flechten und weben
Himmlische Rosen ins irdische Leben,
Flechten der Liebe beglückendes Band. Si-
cher in ihren bewahrenden Händen
Ruht, was die Männer mit Leichtsinn verschwenden,
Rubet der Menschheit geheiligtes Pfand.*

*Enig aus der Wahrheit Schranken
Schweift des Mannes wilde Kraft
Und die irren Tritte wanken
Auf dem Meer der Leidenschaft.
Gierig greift er in die Ferne,
Nimmer wird sein Herz gestillt,
Rastlos durch entlegene Sterne
Jagt er seines Traumes Bild.*

Aber mit zauberisch fesselndem Blicke

⁴⁶ a.a.O. S. 284. Aurnhammers Interpretation des Gedichts kann zwar das Strukturmodell von ursprünglicher Einheit über die Trennung der Geschlechter zur ersehnten Wiedervereinigung nachweisen. Es erscheint mir jedoch als problematisch, hier einen androgynen Anfangs- und Endzustand sehen zu wollen oder gar von einer Abmilderung der Geschlechterdichotomie zu sprechen. Ausgangspunkt des Gedichtes ist das geschlechtlose Kind und am Schluss steht das durch den Eros verbundene heterosexuelle Paar und nicht der androgyne Mensch. Das zugrundeliegende Modell ist die Ergänzungstheorie und nicht Androgynie. Aurnhammer, Androgynie, S. 194ff.

⁴⁷ Caroline Schlegel hielt in einem Brief an ihre Tochter die spöttische Reaktion des Jenaer Kreises auf dieses Gedicht fest. E. Schmitt (Hg.): Caroline. Briefe aus der Frühromantik, 2 Bde, Leipzig 1913, Bd. 1, S. 570.

⁴⁸ Inge Stephan hat darauf hingewiesen, dass auch da, wo Schiller kämpferische Frauen darstellte, wie z.B. in *Die Jungfrau von Orleans* (1801), die Frauenfiguren nicht als autonome Subjekte handeln, sondern im Konflikt zwischen Pflicht und Neigung der letzteren erliegen. I. Stephan: „Da werden Weiber zu Hyänen ...“. Amazonen und Amazonenmythen bei Schiller und Kleist, in: Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung in Hamburg vom Mai 1983, hg.v. Inge Stephan und Sigrid Weigel, S. 23 – 42. Auch in der Arbeit von Jai Mansouri wird die These vertreten, dass nicht von einer bis anhin angenommenen grundlegenden Diskrepanz zwischen den Frauenfiguren in den Dramen und dem Frauenbild in der Schillerschen Lyrik gesprochen werden kann. R. Jai Mansouri: Die Darstellung der Frau in Schillers Dramen, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, 1988.

*Winken die Frauen den Flüchtling zurücke,
Warnend zurück in der Gegenwart Spur.
In der Mutter bescheidener Hütte
Sind sie geblieben mit schambhafter Sitte,
Treue Töchter der frommen Natur.*⁴⁹

Das ganze Gedicht umfasst 17 Strophen mit ähnlichem Inhalt, wobei der Autor für die den „weiblichen“ Charakter beschreibenden Strophen Daktylen, für die die Männlichkeit darstellenden Trochäen gewählt hat. Schlegel fand in seiner berühmt gewordenen Rezension des *Musen Almanachs*, welche den Bruch mit Schiller besiegelte, scharfe Worte für dieses Gedicht⁵⁰. Da darin Schlegels Kritik am Schillerschen Geschlechterdiskurs auch in seiner ästhetischen Dimension deutlich wird, soll aus der Rezension eine längere Passage zitiert werden:

*Diese im einzelnen sehr ausgebildete und dichterische Beschreibung der Männlichkeit und Weiblichkeit, ist im ganzen monoton durch den Kunstgriff, der ihr Ausdruck geben soll ... Strenge genommen kann diese Schrift nicht für ein Gedicht gelten: weder Stoff noch die Einheit sind poetisch. Doch gewinnt sie, wenn man die Rhythmen in Gedanken verwechselt und das Ganze strophenweise rückwärts liest. Auch hier ist die Darstellung idealisiert; nur in verkehrter Richtung, nicht aufwärts, sondern abwärts, ziemlich tief unter die Wahrheit hinab. Männer, wie diese müssten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut*⁵¹.

Schlegel mokiert sich einerseits über die geschlechtsspezifische Einsetzung von formalen Gestaltungselementen (der leichte, heitere Daktylos für die „weiblichen“, der ruhige, ernste Trochäus für die männlichen Strophen), was ihm als ungerechtfertigter ‚Kunstgriff‘ erscheint und dem Gedicht etwas Mechanisches gebe. Es könne gerade so gut ‚strophenweise rückwärts‘ gelesen werden, wodurch dem Text jeglicher poetischer Gehalt abgesprochen wird⁵². Neben der formalen Kritik polemisiert Schlegel andererseits gegen Schillers Geschlechterschematismus, der weder der Realitätentspreche noch Idealcharakter besitze. Die dargestellten Frauen und Männer könnten keine Ideale verkörpern, denn es handle sich zum einen um gewalttätige Wilde, welchen Einhalt geboten werden müsse, und zum andern um unmündige Kinder⁵³.

Schlegel wirft dieser Geschlechterdichotomie vor, ein schiefes Menschenbild zu propagieren. So schreibt er noch zwei Jahre später im *Athenaeum*:

⁴⁹ NA, 1, S. 240. Humboldt lobte das Gedicht und sah darin eine Umsetzung seiner Theorie der Geschlechterdifferenz. Brief an Schiller vom 11. und 12.9.1795, NA, 35, S. 334f. Caroline Schlegel sprach von den „versifizierten Humboldtschen Weiblichkeiten“. Caroline, Briefe, Bd. 1, S. 381.

⁵⁰ Die Rezension ist 1796 in Reichardts Journal *Deutschland* erschienen.

⁵¹ KA, II, S. 6.

⁵² Die ironische Bemerkung über die Vertauschung der Rhythmen mit Gedanken und das Rückwärtslesen der Strophen hat Schlegel von seinem Bruder übernommen. Oskar F. Walzel (Hg.): Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, Berlin 1890, S. 274f. August Wilhelm Schlegel hatte auf *Die Würde der Frauen* eine Parodie geschrieben, diese aber vorsichtigerweise nicht veröffentlicht. August Wilhelm von Schlegel: Sämtliche Werke, hg.v. E. Böcking, Teile 1-12 in 7 Bde., Leipzig 1846-47, 2. Teil, S. 172.

⁵³ ‚Gängelband‘ bezeichnet eine Gehilfe und ‚Fallhut‘ einen Kopfschutz für Kinder, die gehen lernen. Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, 33 Bde., Leipzig 1854-1971, Bd. 4, S. 1243 und Bd. 3, S. 1287.

*Die Frauen werden in der Poesie ebenso ungerecht behandelt, wie im Leben. Die weiblichen sind nicht idealisch und die idealischen sind nicht weiblich.*⁵⁴

Dass die auf die traditionellen Rollen und die gängigen Geschlechtscharaktere festgelegten Frauen und Männer, wie sie Schiller in *Würde der Frauen* gepriesen hatte, nicht Schlegels Ideal entsprachen, ebenso wenig wie die ästhetische Adaption solcher Weiblichkeits- und Männlichkeitskonstrukte anhand dichterischer Gestaltungselemente, hat er in seiner Rezension des *Musenalmanachs* aufs deutlichste ausgesprochen⁵⁵.

6.1.1.4 Schlegel und Friedrich Heinrich Jacobi

In der Folge wurde eine weitere Literarisierung eines Geschlechterdiskurs' zum Gegenstand der Schlegelschen Polemik. In seiner Rezension des Romans *Woldemar* von Friedrich Heinrich Jacobi kritisiert Schlegel das darin dargestellte empfindsame Freundschaftsideal sowie dessen Frauenideal, worauf Jacobis Auffassung von Freundschaft und Liebe basiert⁵⁶. Die empfindsame Literatur, wie sie seit den 60er und 70er Jahren des 18. Jahrhunderts in Deutschland in Erscheinung trat, war durchdrungen von einem leidenschaftlichen Freundschaftsenthusiasmus, während gleichzeitig reine Liebe und Sinnlichkeit als Antagonismus aufgefasst wurden. Dabei erlitt letztere eine zunehmende moralische Abwertung.

*Bei der so beliebten Gegenüberstellung von Liebe und Wollust wird letztere als blosse Sinnelust gefasst, erstere als wahre Liebe, Seelenverbindung, Freundschaft und ... mit empfindsamen Zügen dargestellt.*⁵⁷

Ein beliebtes Motiv, um die Unvereinbarkeit von erotischer und geistiger Liebe zu verdeutlichen, war die Kontrastierung zweier Beziehungen, die ein Mann einerseits mit seiner Ehefrau und andererseits mit einer Seelenfreundin eingeht. Auch Jacobis Roman lebt von dieser Konstellation⁵⁸. *Woldemar*, der

⁵⁴ KA, II, S. 172, Fragment Nr. 49.

⁵⁵ Schlegel war sich der Konsequenz seiner Kritik nicht bewusst, denn er verfasste die Rezension zu einem Zeitpunkt, als er immer noch hoffte, wie sein Bruder Mitarbeiter bei den *Horen* zu werden. Schiller, der sich persönlich angegriffen fühlte, liess sich nicht von seiner Geschlechtertheorie abbringen, wie die Veröffentlichung der Gedichte *Macht des Weibes*, *Tugend des Weibes*, *Weibliche Urtheile*, *Das weibliche Ideal* und *Die Geschlechter* im *Musenalmanach* für das Jahr 1797 beweist. Auf Schlegels ironische Bemerkungen antwortet er selbst mit zottiger Ironie. So heisst es in einem gegen Schlegel gerichteten Distichon der *Xenien*: „Schillers Würde der Frauen/Vorn herein liest sich das Lied nicht zum besten, ich les' es von hinten,/Strophe für Strophe, und so nimmt es ganz artig sich aus“. NA, I, S. 346.

⁵⁶ Der erste Band des *Woldemar* erschien 1779, das vollständige Werk 1794. 1796 legte Jacobi eine veränderte Zweitfassung vor. Schlegels Rezension der Zweitfassung wurde 1796 in Reichardts *Deutschland* veröffentlicht, zwei Jahre nach Humboldts Rezension des Romans in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, zu der Schlegel seine eigene als Gegenstück auffasste. Schlegels Brief an Körner vom 30.9. 1796, abgedruckt in O. Fambach (Hg.): Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik, 1750 – 1850. Ein Lesebuch und Studienwerk, 4 Bde., Berlin 1957 – 1963, Bd. IV, S. 69. Humboldt versuchte den *Woldemar* für die Kantische Moralphilosophie zu reklamieren. Im Gegensatz zu Schlegel lobte er das von Jacobi entworfene Frauenbild. Humboldt, GS, I, S. 288 – 310.

⁵⁷ P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, Tübingen 1966, S. 194. Kluckhohns Darstellung gilt immer noch als grundlegend zu der Thematik.

⁵⁸ Jacobi ist nicht im eigentlichen Sinne ein Vertreter der Empfindsamkeit. Dies zeigt sich im *Woldemar* u.a. darin, dass an dem empfindsamen Charakter des Protagonisten auch negative Züge aufgezeigt werden. Schlegel blieb diese romanimmanente Kritik nicht verborgen und bis zu einem gewissen Grade wiederholt er Jacobis eigenen Standpunkt. Die Parallelen und Differenzen in den philosophischen Positionen beider Autoren erläutert Thomas E. Schmidt: Die Geschichtlichkeit des frühromantischen Romans. Literarische Reaktionen auf Erfahrungen eines kulturellen Wandels, Tübingen 1989, S. 132ff.

Inbegriff eines empfindsamen Charakters, pflegt zu Henriette eine von jeglicher erotischen Neigung freie Seelenfreundschaft.

*Unsre Geister näherten sich von Tag zu Tage mehr; und von Tag zu Tage wurde die Entzündung einer gemeinen Liebe unter uns unmöglicher. Der blosse Gedanke daran wäre zuletzt mir ein Gräuel gewesen; ein Gräuel wie Blutschande ... Wir wurden Freunde im erhabensten Sinne des Worts; Freunde, wie Personen von Einerley Geschlecht es nie werden können; und Personen von verschiedenem es vielleicht vor uns nie waren.*⁵⁹

Von Henriette veranlasst heiratet Woldemar deren Freundin Allwina, mit welcher er eine Familie gründet. Woldemars Beziehung zu seiner Ehefrau wird folgendermassen charakterisiert:

*Diese stille besonnene Wollust war um so mehr in Woldemars Geschmack, weil er dabey glauben konnte, wie Xenokrates, eine Lais zu besitzen, ohne von ihr besessen zu werden. Sein Zustand dächte ihn mehr ein Zustand der Beschauung, als des Genusses zu seyn, und er freute sich, sein Herz für alles Schöne so reizbar und der Lust so offen zu fühlen, ohne dass die Freyheit seines Geistes davon angefochten würde.*⁶⁰

Die drei Personen leben zusammen, bis die Freundschaft von Henriette und Woldemar durch Missverständnisse gestört wird, welche sich erst gegen das Ende des Romans auflösen. Schlegel hält dieses Dreieckverhältnis für unnatürlich und psychologisch unmotiviert.

*Natürlich müssen sich viele Widersprüche aus einem Verhältnisse ergeben, welches in seiner ersten Anlage durchaus ein Widerspruch ist, den alle Kunst des Verfassers nicht heben, ja nicht einmal verstecken konnte. Henriettens Freundschaft soll keine Liebe sein, und ist doch offenbar nichts anders.*⁶¹

Schlegel bezeichnet Woldemar als groben Egoisten, der von den beiden Frauen unbedingte Hingabe verlange, dabei selbst aber liebesunfähig bleibe⁶². Die dargestellten Beziehungen basierten auf Unselbstständigkeit und Abhängigkeit der beteiligten Frauen.

*Auch jene Freiheit mordende, grenzenlose Hingebung, welche Jacobi so oft, bald unmittelbar bald mittelbar, als die schönste weibliche Tugend anpreist, nienwohl eben sie die Wurzel der Tugend selbst vernichtet, ist gar nichts Seltnes; die gewöhnliche Eigenschaft aller Frauen, die gutgeartet sind, ohne sich zur Selbstständigkeit erheben zu können. Das ist es, was W. von seinem Freunde nie von seiner Gattin verlangt; und sein angeblich unerhörtes Ideal von Freundschaft wird nur zu oft in gemeinen Eben realisiert; innigste Vereinigung auf Kosten der Selbstständigkeit: man könnte es eine übertriebene Ehe nennen.*⁶³

Schlegel verbindet hier mit seinem Autonomiepostulat eine Kritik an der zeitgenössischen Ehemoral, welche die Selbstaufgabe der Frau verlange. Dem entgegen entwirft er ein eigenes Eheideal, welches

⁵⁹ Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, hrsg v. Friedrich Roth und Friedrich Köppen, (Nachdruck), 7 Bde., Darmstadt 1976 – 1980, Bd. 5, S. 281f.

⁶⁰ a.a.O. S. 301.

⁶¹ KA, II, S. 62.

⁶² a.a.O. S. 65f.

⁶³ a.a.O. S. 65.

nicht an herkömmliche Konventionen gebunden ist, was sich unter anderem darin zeigt, dass er die Legalisierung von Ehescheidungen fordert⁶⁴.

Weiter kritisiert Schlegel an Jacobis Romanfiguren, dass weder Woldemar noch Henriette zu eigentlicher Freundschaft fähig seien, weil es beiden an Eigenständigkeit ermangle.

*Zwar könnte es wohl eine Freundschaft zwischen einem Manne und einer Frau geben, die durch ihre Leidenschaftlichkeit der eigentlichen Liebe ähnlich schiene, und doch wesentlich von ihr verschieden wäre. Nur müsste der Mann, um einer solchen Freundschaft fähig zu sein, kein sinnlicher, eitler, durch und durch gebrechlicher Woldemar, sondern Herr seiner selbst sein. Die Frau müsste sich nicht nur über den Horizont der Weiber, die nur in ihrem Geliebten und in ihren Kindern leben, erheben können, und fähig sein, Ideen tätig zu lieben, nicht bloss müßig darüber zu rasonnieren;*⁶⁵

Das geläufige Weiblichkeitsideal, dem auch Henriette entspreche, enthalte keine Disposition zu wirklicher Freundschaft, welche von Schlegel als „gemeinschaftliche Liebe“ und mit dem Begriff „Wechselbegeisterung“⁶⁶ definiert wird. Dazu müssten sich nach Schlegels Meinung die Frauen ihrer traditionellen Rolle, die sie auf die Bereiche Partnerschaft und Kindererziehung beschränke, entledigen und sich moralisches Verhalten, d.h. Handeln nach Grundsätzen, eine, wie oben erläutert, ausschliesslich dem Mann zugesprochene Fähigkeit, aneignen. Das Festlegen der Frau auf den weiblichen Geschlechtscharakter macht für Schlegel Freundschaft zwischen den Geschlechtern unmöglich.

Der eigentliche Angriff der Rezension zielt auf den im Roman ausgeführten unüberwindbaren Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, der dem Antagonismus von erotischer und geistiger Liebe zugrunde liegt. In Gegensatz dazu postuliert Schlegel wenig später in der *Lucinde* eine Liebeskonzeption, die gerade die Synthese von körperlicher, seelischer und geistiger Vereinigung umfasst. Henriette aber könne dem sittlich guten und vernünftigen Freundschaftsideal nur deshalb genügen, weil sie auf ihre Geschlechtlichkeit verzichte; im Grunde genommen sei sie ein asexuelles Neutrum.

*Er gab es zu, dass Henriette einen Teil ihres Selbsts vernichtete, um sein Ideal ganz zu erfüllen. Denn was soll nun Henriette eigentlich sein? Was können wir anders annehmen, als dass sie eigentlich dazu organisiert war, unter der gefälligen Gestalt eines Weibes geschlechtslos zu sein;*⁶⁷

Konsequenterweise müsse sie dieser Mangel am meisten beim Mutterglück ihrer Freundin schmerzen, von dem sie täglich umgeben sei⁶⁸.

Das von Jacobi ausgeführte Freundschaftsideal wird von Schlegel also aus zwei Gründen abgelehnt: Einerseits weil es auf gegenseitiger Abhängigkeit und Unselbständigkeit der Beteiligten basiere und ande-

⁶⁴ a.a.O. S. 170, Fragment Nr. 34.

⁶⁵ a.a.O. S. 63.

⁶⁶ a.a.O. S. 63.

⁶⁷ a.a.O. S. 62.

⁶⁸ a.a.O. S. 62.

rerseits weil es von der Frau Verzicht auf ihre Sexualität erfordere. Der Entsexualisierung des „Weiblichen“, wie sie mit Rousseau einsetzte und im Typus der empfindsamen Frau gipfelte, hält Schlegel seine eigene Ansicht entgegen, wonach Frauen die grössere erotische Veranlagung hätten als Männer. Er notiert 1797: „Auch in d[er] Sinnlichkeit und Wollust können d. [ie] Weiber es viel weiter bringen als d. [ie] Männer.“⁶⁹ Jacobis Frauenbild, das sich in Seelenfreundin und Geliebte spaltet, widerspricht dem Ideal, welches Schlegel in seinem Roman am ausführlichsten und umfassendsten beschreibt. Lucinde ist „die zärtlichste Geliebte ... die beste Gesellschaft ... und eine vollkommene Freundin“⁷⁰.

Schlegels Sonderposition, wie sie in seiner Kritik am zeitgenössischen Geschlechterdiskurs zum Ausdruck kommt, mutet erstaunlich modern an und brachte ihm unter anderem das Urteil ein, „Markstein(e) in der Geschichte der Frauenemanzipation“⁷¹ gesetzt zu haben. Sie kann in folgenden Punkten zusammengefasst werden: Schlegels Ideal und seine Utopie ist Androgynie, der gemischte Charakter, im Gegensatz zu der von seinen Zeitgenossen postulierten Fixierung auf den Geschlechtscharakter. Daraus ergibt sich seine Kritik an der Unterdrückung von Frauen, was er einmal als „Krebschaden der Menschheit“⁷² bezeichnet, sowie seine Forderungen nach gleichen Bildungschancen und politischer Beteiligung für Frauen. Ferner verwirft er die vorherrschende Meinung vom künstlerischen Unvermögen der Frau und polemisiert gegen einen Dualismus von sinnlicher und geistiger Liebe im Geschlechterverhältnis.

6.2 Androgynität in den Schriften zur Antike

Im Rahmen eines grösseren Projekts über die *Geschichte der Griechischen Weiblichkeit*⁷³ verfasste Schlegel zwei Abhandlungen, in denen er sich anhand von Frauenfiguren der griechischen Literatur eingehender mit Geschlechterfragen auseinandersetzte. Die erste Schrift, *Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern*, erschien erstmals 1794 in der *Leipziger Monatsschrift für Damen* und die zweite, bereits erwähnte *Über die Diotima* wurde ein Jahr später veröffentlicht. Beide Aufsätze fanden mit einigen Änderungen Aufnahme in die *Griechen und Römer* von 1797 und gehören in den Kontext der ausgedehnten historischen Studien, die Schlegel zur griechischen Kulturgeschichte betrieb, und in das Vorfeld der seine ästhetische Theorie begründenden Schrift *Über das Studium der griechischen Poesie* (1795-97). Anhand der Skizzierung von griechischen Frauenfiguren, die seinem Humanitätsideal entsprachen, wird eine zweifache Intention erkennbar: Damit sollte seine kulturhistorische Theorie, mit der er sich in die

⁶⁹ KA, XVI, S. 137.

⁷⁰ KA, V, S. 10.

⁷¹ E. Behler: Einleitung zur Lucinde, KA, V, S. XXVII.

⁷² KA, II, S. 160, Fragment Nr 106.

⁷³ Schlegel berichtet von diesem Plan im Brief vom 4.7.1795 an seinen Bruder. Walzel, Schlegels Briefe, S. 224.

Diskussion um die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘ einschaltete, verifiziert und das Geschlechterverhältnis seiner eigenen Zeit mit postulativen Gegenentwürfen kritisiert werden.

6.2.1 Antigone – ein androgyner Charakter zur Zeit der griechischen Polis

In dem ersten der oben genannten Aufsätze geht es dem Autor darum, griechische Dichtung „in den Kreis der weiblichen Lektüre zu ziehen“⁷⁴, was damit begründet wird, dass, gerade weil Frauen über ihre eigene Situation selbständig reflektieren sollten, kulturhistorische Abhandlungen in Form von „treuen Sittengemälden“⁷⁵ über das weibliche Geschlecht für Leserinnen von grossem Nutzen sein könnten. Dies solle nicht im Rahmen eines komplizierten philosophischen Textes geschehen, sondern auf angenehme Weise⁷⁶.

Hinter dieser lehrmeisterhaften Intention verbirgt sich Schlegels Absicht, sein literaturhistorisches Modell der verschiedenen Perioden innerhalb der griechischen Dichtung zu untermauern. Aufstieg, Höhe und Verfall sind in Anlehnung an Winckelmann die Etappen der griechischen Literatur, die er bereits in dem kurz vorher erschienen Aufsatz *Von den Schulen der griechischen Poesie* entworfen hatte⁷⁷. Die Untersuchung der Frauenfiguren bei den griechischen Dichtern sollte dazu dienen, die Theorie dieser triadischen Kulturentwicklung zu erhärten. Da, wo der „weibliche“ Charakter in vollkommener Schöheit dargestellt wurde, ist nach Schlegel die Blüte der griechischen Dichtung zu finden.

6.2.1.1 Der Charakterbegriff

Schlegel definiert den vollkommenen Charakter als eine Verkoppelung von drei wesentlichen Merkmalen.

*Die ursprüngliche reine Vollkommenheit des Charakters (es ist nicht von Sittlichkeit allein die Rede) an sich betrachtet, ohne alle Rücksicht auf äussere Verhältnisse, hat drei Teile; Reichtum, Harmonie und Vollendung. Die letztere äussert sich als Selbständigkeit, oder als sittliche Liebe. Sind alle diese drei Teile in einem Charakter vereinigt, und wird dieser dann vollkommen dargestellt, so entsteht das höchste Schöne des Charakters.*⁷⁸

Dies gelte sowohl für die Frau wie auch für den Mann, wobei sich allerdings die charakterliche Vollendung bei den Geschlechtern in verschiedener Weise äussere:

*denn die Vollkommenheit und Schönheit des männlichen Charakters ist im Wesen nicht verschieden von der des weiblichen; nur die Art der Äusserung ist ganz heterogen.*⁷⁹

⁷⁴ KA, I, S. 46.

⁷⁵ a.a.O. S. 46.

⁷⁶ Walzel, Schlegels Briefe, S. 224.

⁷⁷ Zu den Differenzen und Parallelen von Winckelmanns ‚Stilen‘ und Schlegels ‚Schulen‘ vgl. I. Woldrich: Friedrich Schlegel und Johann Joachim Winckelmann, Diss., Innsbruck 1970.

⁷⁸ KA, I, S. 59.

⁷⁹ a.a.O. S. 59.

Die Kontrastierung der Begriffe ‚sittliche Liebe‘ und ‚Selbständigkeit‘ im oberen Zitat gibt einen Hinweis auf die geschlechtliche Differenzierung des Charaktersausdrucks, die Schlegel vornimmt: Der „weibliche“ Charakter, im Wesen identisch mit dem männlichen, tritt als sittliche Liebe oder Tugendhaftigkeit in Erscheinung, der männliche Charakter äussert sich in Autonomie. Diese beiden Verhaltensweisen, mit denen der Autor auf die geläufigen geschlechtlich kodierten Sozialbereiche (Öffentlichkeit und Privatsphäre) Bezug nimmt, sind nach Schlegel ‚ganz heterogen‘, d.h. er hält sie für essentiell different. Der Rückgriff auf geläufige Geschlechtsstereotypen wird im Weiteren nicht expliziert. Geschlechtsnormierungen in expliziter Form finden sich selten in der Schrift, jedoch implizit, wie an dieser Stelle, schwingen solche Zuordnungen fast durchgängig mit.

Mit einem kritischen Blick auf die zeitgenössische Literatur rühmt Schlegel die Vielfalt der Frauenfiguren in der antiken griechischen Dichtung. Genau diese Differenzierung in den weiblichen Charakteren würde helfen, gesellschaftliche Vorurteile abzubauen und den Blick für das Wesentliche zu schärfen⁸⁰. Schlegel hat sich zum Ziel gesetzt, den vollkommenen, schön dargestellten „weiblichen“ Charakter aufzuzeigen, der sich durch Reichtum, Harmonie und in androgyner Form, also durch Sittlichkeit und Selbständigkeit auszeichnen müsse.

6.2.1.2 Die Antigone des Sophokles: der vollkommene Charakter

Die erste Periode der griechischen Literatur, von Schlegel ‚Heroisches Zeitalter‘ oder im Aufsatz *Vonden griechischen Schulen der Poesie* ‚Jonische Schule‘ genannt, sei mit dem Hauptvertreter Homer dem reinen Naturzustand verhaftet geblieben. „Die Poesie Homers ist weniger eine ideale Schönheit, als ein getreues Abbild der Natur“⁸¹. „Die Schönheit der Natur habe sich damals im Manne besser äussern können als in der Frau. Deshalb fänden sich bei ihm zahlreiche Ausdrücke für männliche Grösse und Tugend, jedoch selten edle Heldinnen“⁸². Die Männer hätten Freiheit genossen, was sie dazu veranlasst habe, Tugenden wie Kühnheit, schnelle Erfindungskraft, Selbständigkeit und Zuversicht zu entwickeln. Durch die Partizipation an Politik und Kultur hätten sie Gelegenheit gehabt, Verstand, moralisches Gefühl und Phantasie auszubilden⁸³. Mit scharfem Blick umreisst Schlegel die Benachteiligung von Frauen in jener Epoche, wobei der historische Blickwinkel durchaus als Basis für die Kritik an den zeitgenössischen Verhältnissen gelesen werden kann. Denn im Gegensatz zu den Männern hätten damals die subordinierten Frauen keine Möglichkeit gehabt, sich zu bilden. Eingeschränkt auf den engen häuslichen Rahmen seien sie von dem öffentlichen Leben ausgeschlossen geblieben, die Teilnahme

⁸⁰ a.a.O. S. 46f.

⁸¹ a.a.O. S. 49.

⁸² a.a.O. S. 48.

⁸³ a.a.O. S. 47f.

an Geselligkeit – für Schlegel ein wichtiges Indiz für Humanität⁸⁴ – sei ihnen verwehrt geblieben. Als weiteres Anzeichen für die Benachteiligung der Frauen führt Schlegel die hohe Wertschätzung der Freundschaft unter Männern an. Homer schildere die heroische Freundschaft in den schönsten Farben („die schönste Vermählung rauer Grösse und zarten Gefühls“⁸⁵), dahingegen beinhalte die Liebe zwischen den Geschlechtern nichts als Triebhaftigkeit und Respektlosigkeit; Schlegel diagnostiziert die Instrumentalisierung von Frauen zu Sexualobjekten.

*Im Ganzen ... ist die Liebe der Homerischen Helden nichts als eigennützige Sinnlichkeit und Geringschätzung. Sie reden von ihren Geliebten nicht selten von Sklavinnen, wie von einer Ware*⁸⁶

Wenn Homer edle Heldinnen auftreten lasse, dann seien diese Repräsentantinnen reiner „Weiblichkeit“.

*Eben weil sie so ganz beschränkt und arm sind, so ist der kleine zarte oder schöne Zug gewiss aus reiner Weiblichkeit entsprungen, und nicht von fremder Bildung entlehnt. Ihre Tugend ist freie Natur, ihre Einfalt ist vollendet, und ihre Armut ist göttlich. Hier ist kaum durch Bildung zerstörte Weiblichkeit! Die ungewisse Hoffnung vollkommener Schönheit hatte die Menschen noch nicht verführt.*⁸⁷

Reine „Weiblichkeit“, wie sie Homer darstellte, kann dem Postulat der vollkommenen Charakter-schönheit nicht genügen, da es seinen Frauenfiguren an Bildung gemangelt habe.

An dieser Stelle muss kurz auf Schlegels Bildungsbegriff eingegangen werden, der nicht nur für seine Anthropologie, sondern auch für seine ästhetische Theorie zentral ist. Im Studiumsaufsatz bestimmt Schlegel Bildung als „die notwendige Folge alles menschlichen Tuns und Leidens“, als „das endliche Resultat jeder Wechselwirkung der Freiheit und der Natur“⁸⁸, wobei Natur die Doppelbedeutung von aussermenschlicher Realität einerseits und innermenschlicher Sinnlichkeit andererseits umfasst. Aus dieser Sonderstellung des Menschen als „eine zwitterhafte Spielart, eine zweideutige Mischung der Gottheit und der Tierheit“⁸⁹, aus der „Wechselbestimmung“⁹⁰ von Natur und Freiheit leite sich das Gesetz der Bildung ab. Diese könne auf zwei verschiedene Weisen erscheinen:

Entweder die Freiheit oder die Natur muss der menschlichen Bildung den ersten bestimmenden Anstoss geben, und dadurch die Richtung des Weges, das Gesetz der Progression, und das endliche Ziel

⁸⁴ Die Korrelation der Begriffe Bildung, Geselligkeit und Humanität im Schlegelschen Denken bringt I. Hoffmann-Axthelm auf folgenden Nenner: „Wenn also Philosophie, Poesie und Religion die Wege sind, auf denen Bildung erreicht wird, so gibt es ohne sie nach dieser Anthropologie überhaupt kein Menschsein. Sie sind mithin grundsätzlich definiert durch den Oberbegriff ‚Geselligkeit‘, da diese als das Bildungsziel ihr Zweck ist und zugleich das Mittel, ihn zu erreichen.“ I. Hoffmann-Axthelm, „Geisterfamilie“. Studien zur Geselligkeit der Frühromantik, Frankfurt/M. 1973, S. 156. Auf Schlegels Begriff der Geselligkeit wird weiter unten noch zurückzukommen zu sein.

⁸⁵ KA, I, S. 49.

⁸⁶ a.a.O. S. 48f.

⁸⁷ a.a.O. S. 50.

⁸⁸ a.a.O. S. 230.

⁸⁹ a.a.O. S. 230.

⁹⁰ a.a.O. S. 230.

*der ganzen Laufbahn determinieren ... Im ersten Fall kann die Bildung eine natürliche, im letztern eine künstliche heissen.*⁹¹

Setzt Bildung bei der Natur ein, so bestimmt

*Der Charakter des rohen Stoffes ... den Charakter der aufgefassten Mannigfaltigkeit, und veran- lasst das Gemüt, diese Mannigfaltigkeit zu einer bestimmten Einheit zu verknüpfen, und in einer bestimm- ten Richtung die Verknüpfung fortzusetzen, und zur Vollständigkeit zu ergänzen.*⁹²

Das Resultat der natürlichen Bildung sei Erkenntnis, denn „Erkenntnis ist eine Wirkung der Natur im Gemüt“⁹³. Beginne die Dialektik von Natur und Freiheit mit letzterer, so müsse

*das freie Vermögen sich selbst eine bestimmte Richtung geben, und der Charakter der gewählten Einheit bestimmt den Charakter der zu wählenden Mannigfaltigkeit, die jenem Zwecke gemäss gewählt, geordnet und womöglich gebildet wird. Das Produkt ist ein Kunstwerk und eine Wirkung des Gemüts in der Natur.*⁹⁴

Mit dem Begriff des Kunstwerkes ist nicht mehr nur das künstlerische Produkt gemeint, sondern jede freie Lebensäußerung, der dasselbe Bildungsgesetz zugrunde liege. Übertragen auf den Gegensatz von Antike und Moderne, auf dessen Herausarbeitung der Studiumsaufsatz hinzielt, unterstand erstere Schlegels Ansicht nach der natürlichen Bildung, letztere unterliegt der künstlichen. Doch diese Trennung kann nicht streng durchgeführt werden, weil Schlegel ein dialektisches Verhältnis von Natur und Freiheit auch für den geschichtsphilosophischen Bereich geltend macht. Bereits in der Antike seien Ansätze von künstlicher Bildung zu lokalisieren.

*Schon in den frühesten Zeitaltern der Europäischen Bildung finden sich unverkennbare Spuren des künstlichen Ursprungs der modernen Poesie. Die Kraft, der Stoff war zwar durch Natur gegeben: das lenkende Prinzip der ästhetischen Bildung war aber nicht der Trieb, sondern gewisse dirigierende Begriffe ... Dass aber der Mensch nach diesen Begriffen sich selbst bestimmte, den gegebenen Stoff ordnete, und die Richtung seiner Kraft determinierte; das war ein freier Aktus des Gemüts. Dieser Aktus ist aber eben der ursprüngliche Quell, der erste bestimmende Anstoss der künstlichen Bildung ...*⁹⁵

Andererseits stellt Schlegel den Bezug zwischen moderner und antiker Poesie dadurch her, dass sich die freie Selbstbestimmung der künstlichen Bildung an den Gesetzen der Antike orientieren soll. „Das Urbild der Menschheit auf der höchsten Stufe der antiken Bildung ist die einzige mögliche Grundlage der ganzen modernen Bildung“⁹⁶. In der griechischen Dichtkunst ist der Gipfel der Schönheit erreicht, sie ist eine „vollkommene und gesetzgebende Anschauung“⁹⁷.

⁹¹ a.a.O. S. 230.

⁹² a.a.O. S. 266f.

⁹³ a.a.O. S. 267.

⁹⁴ a.a.O. S. 267.

⁹⁵ a.a.O. S. 232f.

⁹⁶ a.a.O. S. 638.

⁹⁷ a.a.O. S. 276. Einen kurzen Überblick über Schlegels Bildungstheorie gibt E. Hüge: Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegels, Stuttgart 1971, S. 25ff.

„Spuren von künstlicher Bildung“ und „Urbilder der Menschheit“ sind nach Schlegel erst in der dritten Periode seines kulturhistorischen Systems, der Athenischen Schule, ermittelbar. Homer gelinge es zwar, das „Weibliche“ zu erfassen:

*Weit mehr ihm allein eigen ist die Delikatesse, mit der er die feinsten Eigentümlichkeiten des weiblichen Charakters ergriffen, den leisesten Laut der Natur verstanden, oft erraten hat, und die Schonung, mit der er das Verstandene andeutet.*⁹⁸

Keine seiner Frauenfiguren ist jedoch in der Lage, das Schlegelsche Ideal der vollkommenen Charakterschönheit einzulösen.

Die nächste Periode, im Aufsatz *Von den Schulen der griechischen Poesie* als „Dorische Schule“ bezeichnet, wird nur kurz gestreift. Diese Epoche habe sich aus dem Naturzustande erhoben; Bildung, Geselligkeit und Humanität seien aufgeblüht.

*Die dorische Schönheit ist nicht die höchste innere Selbständigkeit des Genies, sondern ein freies Erzeugnis einer edlen und gebildeten Natur ... Das Prinzip der Darstellung liegt in der Mitte zwischen Natur und Ideal.*⁹⁹

Die vorherrschende Gattung dieser Periode sei die Lyrik. Parallel zum kulturellen Aufschwung verlaufe die politische Entwicklung; mit der Entstehung der griechischen Stadtstaaten vollziehe sich der Sieg des Republikanismus. Mit dem Anbruch dieser Epoche falle „jene grosse politische Revolution“ zusammen,

*durch welche an die Stelle der nach väterlichem Herkommen herrschenden Fürsten eine genauere Gesetzgebung trat, die Gewohnheit der Erbfolge den Wahlen der versammelten Bürger wich, das Königtum aus den hellenischen Staaten plötzliche verschwand, und mit überraschender Übereinstimmung die Freiheit überall wie von selbst aufblühte ...*¹⁰⁰

Als Indiz dafür, dass sich dadurch auch die Stellung der Frau völlig verändert habe, führt Schlegel „eine grosse Anzahl berühmter Dichterinnen“ an, „unter ihnen die göttliche Sappho“¹⁰¹. Doch diese Epoche werde noch einmal von der darauffolgenden überboten. In der Athenischen Schule habe die Darstellung von „Weiblichkeit“ erstmals ideale Schönheit erlangt. In dieser Periode, die sich am reinsten in der attischen Tragödie manifestierte, habe die Gesamtheit der griechischen Dichtkunst kulminierte. „Alle einzelnen Vollkommenheiten der frühern Arten, Zeitalter und Schulen bestimmt, läutert, erhöht, vereinigt und ordnet sie zu einem neuen Ganzen“¹⁰². Dieser Höhepunkt der griechischen Literatur werde von Sophokles vertreten, dem Schlegel unangefochtene Superiorität einräumt.

⁹⁸ KA, I, S. 51.

⁹⁹ a.a.O. S. 11.

¹⁰⁰ a.a.O. S. 555. Zum Republikanismusbegriff bei Schlegel vgl. W. Weiland: Der junge Friedrich Schlegel oder Die Revolution in der Frühromantik, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968.

¹⁰¹ KA, I, S. 55.

¹⁰² a.a.O. S. 296.

*Das Ideal der Schönheit, welches in allen Werken des Sophokles, und deren einzelnen Teilen durchaus herrscht, ist ganz vollendet. Die Kraft der einzelnen wesentlichen Bestandteile der Schönheit ist gleichmässig, und die Ordnung der vereinigten völlig gesetzmässig. Sein Stil ist vollkommen.*¹⁰³

In seinen Tragödien sei das höchste Ideal realisiert: Die harmonische Synthese von „Charakter-Schönheit“ und „Charakter-Güte“, denn „... das höchste Schöne setzt Güte voraus“¹⁰⁴.

Die beispielhafte Konkretisierung eines solchen Charakters findet Schlegel in der Antigone der gleichnamigen Sophokleischen Tragödie.

*Alle Kräfte sind in ihr vollendet und unter sich eins; ihr Charakter ist die Göttlichkeit; und wenn das Göttliche dem Menschen sichtbar wird, so erscheint die höchste Schönheit.*¹⁰⁵

Antigone erfüllt alle von Schlegel definierten Kriterien der vollkommenen Charakterschönheit, - und sie trägt androgyne Züge. Sie sei aktiv, mutig und handle autonom, in dem sie sich gegen das staatliche Gesetz stelle und ihren Bruder begrabe. „Antigone handelt; sie will nur das reine Gute, und vollbringt es ohne Anstrengung, mit Leichtigkeit geht sie selbst in den Tod.“¹⁰⁶. In der Antigone sieht der Autor die geschlechtlich konnotierten Verhaltensweisen Moralität und Autonomie vereint. Ihr androgyner Charakter werde durch die Gegenüberstellung mit der als rein „weiblich“ bezeichneten Ismenefigur hervorgehoben. „Die höchste Anmut weiblicher Unschuld und Sanftmut hat der Dichter in der Ismene erreicht; sie dient ihrer Schwester Antigone wie zum Gegensatz“¹⁰⁷. Die Kontrastierung von Antigone und Ismene zeigt Schlegels Differenzierung zwischen einem androgynen und einem rein geschlechtlich geprägten Charakter anhand von zwei Frauenfiguren. Nur erstere kann sein Ideal der vollkommenen Schönheit erreichen.

Im Weiteren betont Schlegel die Korrelation von politischem System und Humanität. Nur zur Zeit der griechischen Polisrepubliken hätten die traditionellen Geschlechtsstereotypen transzendiert werden und eine Figur wie die Antigone in Erscheinung treten können; die Voraussetzungen für Androgynie werden somit im sozio-politischen Bereich verortet¹⁰⁸.

Für Schlegel hat die griechische Literatur in Sophokles ihren Höhepunkt gefunden, mit der nächsten Epoche setze der kulturelle Zerfall des antiken Griechenlands ein. Die nachfolgenden Dichter stellten keine idealen Frauengestalten mehr dar, sondern von Misogynie verzerrte Frauenbilder (z.B. Euripides),

¹⁰³ a.a.O. S. 300.

¹⁰⁴ a.a.O. S. 56.

¹⁰⁵ a.a.O. S. 58.

¹⁰⁶ a.a.O. S. 58.

¹⁰⁷ a.a.O. S. 58.

¹⁰⁸ Bereits Giese bemerkte, dass Schlegel als einer der wenigen den Androgynie-Gedanken „in Beziehung zum Staat“ gebracht habe. Giese, Charakter, S. 185.

die wiederum an die Häuslichkeit gebundene Frau oder die Hetäre (Menander) seien an deren Stellen getreten. Mit dem Sittenverfall gehe der politische Untergang der griechischen Polisrepublik einher.

Schlegel geht es in der Schrift um das Aufzeigen von Charakterschönheit anhand der Frauenfiguren der griechischen Literatur. Dabei zeichnet sich für ihn ein vollkommener Charakter durch Reichtum, Harmonie und Vollendung aus. Letztere zeige sich bei der Frau in Moralität, beim Manne in Autonomie. Damit Frauen dieses Charakterideal erreichen könnten, müssten zwei Bedingungen erfüllt sein: Sie müssten Zugang zu Bildungschancen und Geselligkeit, d.h. zur Öffentlichkeit haben. Diese Voraussetzungen sieht Schlegel zur Zeit der griechischen Republiken gegeben, weshalb die Antigone des Sophokles sein Ideal der Charakterschönheit erfüllt. Da Antigone in den Augen des Autors autonom und tugendhaft ist, weist sie einen androgynen Charakter auf. Bei anderen Frauengestalten hingegen, die ebenfalls männliche Züge trügen, vermisst Schlegel entweder das Sittliche oder das Schöne¹⁰⁹.

Problematisch in Schlegels Schrift bleibt die Parallelisierung von literarischer Fiktion und soziohistorischer Realität; der Autor schliesst von dichterisch gestalteten Frauenfiguren auf die tatsächliche Lage der Frauen im antiken Griechenland¹¹⁰. In diesem Sinne bemerkt Eva Domoradzki:

*Diese ganze Abhandlung liest sich als mehr oder weniger gewaltsamer Versuch Schlegels, ein Ideal einer, erhabener Weiblichkeit zu konstruieren, dieses noch dazu herauszudestillieren aus einem Material, das vom Gegenteil spricht: von Unterdrückung und Nicht-Achtung der Frau ... Denn nur das Weibliche in dieser idealisierten und abstrahierten Form konnte Schlegels Wünsche an die Frau aufnehmen.*¹¹¹

Schlegels Ideal (dass es ihm nicht um reine „Weiblichkeit“, sondern um den gemischten, androgynen Charakter ging, konnte gezeigt werden) bleibt tatsächlich durch seinen Abstraktionsgrad unfassbar. Der Zusammenhang von Androgynität, d.h. Auflösung der stereotypisierten Geschlechterrollen, und dem politischen System beziehungsweise dem Zugang für Frauen zur Bildung und Öffentlichkeit werden zwar angedeutet, Konkretisierungen bleiben jedoch aus. Das Verfahren, literarische Figuren als historische Personen aufzufassen, ist fragwürdig. Allerdings gewinnt die unmittelbare Identifizierung von literarischer Fiktion und historischer Realität angesichts der postulativen und programmatischen Intention der Schrift an Relevanz.

¹⁰⁹ Beispielsweise bei der Klytämnestrafigur von Aischylos. Vgl. KA, I, S 56.

¹¹⁰ Allerdings distanziert sich Schlegel bei der Aufnahme des Aufsatzes in die Sämtlichen Werke an der Stelle, wo er die Aristophaneskomödien interpretiert, von einer solchen uneingeschränkten Parallelisierung. Vgl. das Variantenverzeichnis KA, I, S. 64f.

¹¹¹ E. Domoradzki: Und er schuf die Frau nach seiner Sehnsucht. Zum Weiblichkeitsentwurf in Friedrich Schlegels Frühwerk unter besonderer Berücksichtigung des Romans Lucinde. In: Der Widerspenstigen Zähmung. Studien zur bezwungenen Weiblichkeit in der Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hrsg. v. S. Wallinger und M. Jonas, Innsbruck 1986, S. 175.

6.2.2 Sozio-politische Voraussetzung für Androgynität

Im Diotimaaufsatz expliziert Schlegel den Zusammenhang der Geschlechterfrage mit der politischen und sozialen Realität. Mit dieser Abhandlung verlässt er den Bereich der griechischen Literatur und liefert eine historische Untersuchung, die die Rekonstruktion der griechischen Lebenswelt bezweckt. Erklärte Absicht der Schrift sei es, die

*gewöhnlichen Meinungen und Vorurteile über die Griechischen Frauen zu berichtigen, und dadurch über das öffentliche und häusliche Leben der Griechen ein neues Licht zu verbreiten.*¹¹²

Mittels einer akribischen Recherche spürt der Autor Frauengruppen auf, die an Öffentlichkeit und Bildung teilgehabt hätten. Diese beiden Bereiche seien im antiken Griechenland hauptsächlich den öffentlichen, käuflichen Frauen, den Hetären, offen gestanden, da diese den Umgang mit Männern pflegten, was aber gleichzeitig mit einem rechtlosen Status verbunden gewesen sei. Die Annahme, dass Diotima, der in Platons *Symposion* die Lehre vom wahren Eros in den Mund gelegt ist, eine Hetäre gewesen sein müsse, da ihre Rede von einem philosophisch geschulten Geist zeuge, versucht Schlegel zu widerlegen, indem er nach Frauengruppen forscht, welche im Gegensatz zu den meisten griechischen Bürgerinnen gebildet, aber trotzdem im Genuss der Freiheitsrechte waren. In der Methode seiner Beweisführung verfährt Schlegel ähnlich wie Winckelmann.

*Es steht Schlegel nur ein Bruchstück, eigentlich nur ein Name zur Verfügung, doch erarbeitet er durch Einzelbeobachtungen, Vergleiche und Überlegungen, die er dank seiner ausserordentlichen Belesenheit anstellen kann, ein historisches Gesamtbild über die griechische Kultur, griechische Sitten und griechische Poesie.*¹¹³

In gewissem Sinne liest sich dieser zweite Aufsatz deshalb wie eine Korrektur des ersten; die Entsprechung der idealen Frauenfiguren aus den Tragödien mit historisch realen Frauen soll durch die Charakterisierung einer Frau aus Sokrates Tagen verifiziert werden. Die Frage nach der Stellung der griechischen Frau führt ihn unter anderem zu einer Analyse des Platonischen Bildungsprogramms und der Solonischen Gesetzgebung.

6.2.2.1 Diotima – die gebildete und freie Frau

Der Name Diotima, der Freundin und Lehrerin des Sokrates, wie sie Platon in seinem *Symposion* überliefert hat, erfreute sich in zeitgenössischen Freundschaften (beispielsweise Hemsterhuis für die Fürstin Gallitzin oder Hölderlin für Susette Gontard) am Ende des 18. Jahrhunderts grosser Beliebtheit. Schlegel konnte also mit einem allgemeinen Interesse für die Frage nach der Herkunft der Diotima rechnen. In ihrer Gestalt sieht Schlegel sein höchstes Ideal verkörpert.

¹¹² KA, I, S. 72.

¹¹³ Woldrich, Schlegel, S. 164f.

*Ihre reichhaltigen Gedanken über das Verlangen und das Schöne sind ebenso umfassend als scharfsinnig, ebenso bestimmt als zart. Die sanfte Grösse, mit der sie redet, verrät ein Herz, welches ihrem hohen Verstande entsprach, und stellt uns ein Bild nicht nur schöner Weiblichkeit, sondern vielmehr vollendeter Menschheit dar.*¹¹⁴

Am Ende der Abhandlung wird ihr Charakter noch einmal umrissen:

*Diotima, in welcher sich die Anmut einer Aspasia, die Seele einer Sappho, mit hoher Selbständigkeit vermählt, deren heiliges Gemüt ein Bild vollendeter Menschheit darstellt.*¹¹⁵

Diotima repräsentiert den vollkommenen androgynen Charakter, in ihr seien „weibliche“ Eigenschaften wie Zartheit, Sanftheit und Anmut mit männlich konnotierten wie Bestimmtheit und Selbständigkeit vereint. Durch ihre hohe Bildung habe sie sich der traditionellen Geschlechterrolle entzogen, ihr Charakter gehe über ‚schöne Weiblichkeit‘ hinaus. Ihre Bildung und ihren Umgang mit Männern habe zu der Annahme geführt, dass Diotima eine Hetäre gewesen sein müsse, was Schlegel im Folgenden zu widerlegen versucht. Sie sei in keinem der Hetärenverzeichnisse zu finden, auch könne sie als Kurtisane nicht diese Lehre vom Eros als einer abstrakten Liebe zu allem „un- vergänglichem und allgemeingültigen Schönen“¹¹⁶ vertreten. Sie müsse eine freie Frau und eine Priesterin des Apollon gewesen sein.

*Der Strom der Rede ergiesst sich mit der heiligen Wut, die keine Venus Hetäre gewähren kann, mit welcher der Gott der Seher und Künstler allein seine liebsten Günstlinge erfüllt. – Auch war ihr Leben, nach dem Zeugnis des Platonischen Sokrates, dem Gotte der Harmonie geweiht: sie war die Priesterin des unsterblichen Sebers, und verkündigte huldreich den Sterblichen, was der göttliche Jüngling ihrer reinen Seele vertraute. Mit diesem heiligen Amt war keine Hetäre bekleidet, diese heilige Kunst Apollon übte keine Sklavin!*¹¹⁷

Schlegel findet Diotimas Namen bei dem Platonkommentator Proklos. Demnach habe sie einer Gruppe von Frauen angehört, die unter der Ägide von Pythagoras gestanden und von ihm unterrichtet worden sei.

*Er unterrichtete bei seiner Ankunft zu Kroton auch die Weiber¹¹⁸. Sie genossen also eine höhere Bildung, als sonst Griechische Frauen, ja sogar eine wissenschaftliche. Daraus scheint notwendig zu folgen, was andre Nachrichten stillschweigend voraussetzen: dass sie vom Umgange mit Männern ausgeschlossen waren.*¹¹⁸

Damit ist für Schlegel das Rätsel um Diotima gelöst; ihre Bildung und die Tatsache, dass sie Gespräche mit einem Mann führte, erkläre sich durch ihre Zugehörigkeit zu einer besonderen Frauengruppe, die Zugang zu Wissenschaft und Öffentlichkeit gehabt hätte.

¹¹⁴ KA, I, S. 71.

¹¹⁵ a.a.O. S. 115.

¹¹⁶ a.a.O. S. 81.

¹¹⁷ a.a.O. S. 81.

¹¹⁸ a.a.O. S. 82.

Schlegel begnügt sich jedoch nicht damit, er will weitere Ausnahmen ausfindig machen: Frauen, die nicht das Los der Bürgerinnen, nämlich „schlechte Erziehung, ungerechte Unterdrückung“ und „rohe Verachtung“¹¹⁹, teilten. Gerade die attische Frau sei davon betroffen gewesen.

*Durch die Entfernung der Frauen vom öffentlichen Leben, womit die Entfernung von der Gesellschaft der Männer unvermeidlich verknüpft war, wurde zwar die Ruhe des Ganzen gesichert, aber die Trennung in der Erziehung und in den Sitten der beiden Geschlechter noch mehr bestimmt und bestätigt.*¹²⁰

In Sparta und bei Platon findet Schlegel Ansätze, die seinem eigenen Ideal des Geschlechterverhältnisses entsprechen. Ähnlich wie die Pythagoreischen hätten auch die Lakonischen (d.h. die spartanischen) Frauen zu Öffentlichkeit und Bildung Zugang gehabt.

*Die Mädchen hatten Teil an der öffentlichen Erziehung, an der Gymnastik und Musik, welche den Umfang auch der männlichen Bildung in Sparta erschöpften. Die Frauen entsagten zwar den gymnastischen Übungen, führten die Aufsicht über die häuslichen Geschäfte (ohne jedoch mit weiblichen Arbeiten sich so sehr zu beschäftigen, wie etwa die Attischen Frauen), nahmen keinen Anteil an den bürgerlichen Gastmahlen, aber doch an der Gesellschaft der Männer, und genossen auch die öffentliche Achtung in sehr hohem Grade.*¹²¹

Schlegels Behauptung eines Zusammenhangs zwischen sozio-politischer Gleichstellung und Androgynität geht aus dieser Charakterisierung von spartanischen Frauen und Männern hervor.

*War sie auch kurz, so gab es doch eine Zeit, wo man behaupten konnte, dass Lakonische Frauen männliche Kraft und Selbständigkeit, Lakonische Jünglinge aber weibliche Bescheidenheit, Schamhaftigkeit und Sanftmut besaßen.*¹²²

Den Einwand, dass die Gleichstellung der Geschlechter zu einer Vermännlichung der Frauen führe, entkräftet Schlegel mit dem Hinweis, dass Androgynität Geschlechtlichkeit nicht auslösche, sondern das übergeordnete Ideal darstelle.

*Trennen wir aber das Wesentliche vom Zufälligen, so ist der Grundsatz unwiderleglich: die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zu höhern Menschlichkeit gereinigt werden; und der Versuch ... bleibt immer ruhmwürdig, in den Sitten und im Staate das zu erreichen ...: das Geschlecht, ohne es zu vertilgen, dennoch der Gattung unterzuordnen.*¹²³

Androgynie, deren Voraussetzung durch die gesellschaftliche Gleichstellung von Frauen und Männer gewährleistet werde, setze zwar Geschlechtseigenschaften voraus, gleichzeitig gehe sie aber über diese hinaus, ‚reine‘ sie. Programmatisch vertritt Schlegel sein Ideal der ‚höhern Menschlichkeit‘, das er bei den Pythagoreischen und Lakonischen Frauen realisiert sah, auch für seine eigene Zeit.

¹¹⁹ a.a.O. S. 98.

¹²⁰ a.a.O. S. 112.

¹²¹ a.a.O. S. 89.

¹²² a.a.O. S. 91.

¹²³ a.a.O. S. 92.

6.2.2.2 Platons Republik und die Geschlechterfrage

Verwandtschaft mit seinen Gedanken findet Schlegel bei Platon, welcher ebenfalls die Forderung erhoben haben soll,

*dass die Weiblichkeit wie die Männlichkeit der höhern Menschlichkeit untergeordnet sein soll; ... die Bestimmung des männlichen und weiblichen Geschlechtes sei nur eine.*¹²⁴

Platons Idealstaat proklamiere eine Gleichstellung von Frau und Mann.

*Platon fodert in seinem Entwurf eines Griechischen Freistaates, dass die öffentliche Erziehung sich auf die Frauen erstrecke: sie sollen an Gymnastik und Musik, an den öffentlichen Gesellschaften, kurz an der Bildung, an den Pflichten, aber auch an den Rechten der Männer Teil nehmen.*¹²⁵

Dieser Staat habe keine Separierung der Geschlechter toleriert, sondern „vollständige Gemeinschaft ... , deren erste Bedingungen nur Gesetzmässigkeit und Freiheit sind“¹²⁶ gefordert. Das Spannungsverhältnis von bürgerlicher Freiheit und Einschränkung durch Gesetze kann nach Schlegel nur durch öffentliche, allgemein zugängliche Bildung ausbalanciert werden.

*Die Vernunft sagt uns, dass ein Staat, in welchem die Gesetzmässigkeit nur auf Kosten der Freiheit erreicht wird, sehr unvollkommen sei; und die Erfahrung lehrt uns, dass ein Staat, wo die öffentliche Erziehung sich nicht so weit verbreitet als die Freiheit, entarten muss.*¹²⁷

Hätten die Frauen keinen Anteil an der Erziehung, so sei eine wesentliche Voraussetzung für die Funktion des Staates, nämlich ein Höchstmass an Freiheit für den einzelnen neben Gesetzmässigkeit, nicht gewährleistet. An anderer Stelle des Aufsatzes beschreibt Schlegel die Korrelation von Staatsform und Gleichberechtigung explizit.

*Ohne Zweifel war in allen alten Republiken der gesellige Umgang mit Weibern sehr verschieden von dem in alten und neuen Monarchien ... Allerdings würde es einer Frau, gewohnt an die Huldigungen der Sklaven oder Despoten, und nun plötzlich unter alte Republikaner versetzt, anfangs etwas herbe dünken; wäre sie aber edler Natur, so würde sie bald einsehen, dass sie eigentlich dort entweiht und verachtet ward, wo man sie zwar vergötterte, aber ohne sie um ihrer selbst willen zu achten – als Werkzeug schlaffer Wollust.*¹²⁸

Republikanismus, für Schlegel diejenige Staatsform, die am ehesten das Prinzip repräsentiert, das wir nach heutigen Gebrauch demokratisch nennen, wird auf der politischen Ebene als Voraussetzung bezeichnet, welche die Transzendierung der Geschlechtscharaktere gewährleisten und damit die Gleichberechtigung der Geschlechter garantieren könne. In diesem Sinne kommt Sara Friedrichsmeyer zu folgendem abschliessendem Urteil über den Diotimaaufsatz:

¹²⁴ a.a.O. S. 87.

¹²⁵ a.a.O. S. 88.

¹²⁶ a.a.O. S. 87.

¹²⁷ a.a.O. S. 88.

¹²⁸ a.a.O. S. 107.

*The essay stands as testimony of Schlegel's great belief that individuals in a republican state could not be limited by sex roles, but, if they were to become truly human, must be free to combine the best of all attributes commonly associated with feminine and masculine personalities.*¹²⁹

Im Vergleich mit der ersten Abhandlung zur Situation der griechischen Frauen wird Schlegels Programm zur Durchsetzung des Androgynie-Ideals im Diotimaaufsatz ungleich deutlicher: Der Ansatzpunkt für Veränderung wird im gesellschaftlich-politischen Bereich angesiedelt; die Forderungen nach freier Individualität und wahrer Humanität jenseits von Geschlechtsrollen hat politische Implikationen.

6.2.2.3 Erste Kategorisierung von Geschlechtsstereotypen

Winfried Menninghaus hebt in seinem Nachwort zu den hier untersuchten Schlegelschen Abhandlungen den Mangel an positiver Anthropologie hervor.

*Denn während die späteren Fragmente über Weiblichkeit durch die Überfülle ihrer Bestimmungsversuche geprägt sind, ist das erste Charakteristikum der frühen Abhandlungen ihre definitorische Enthaltsamkeit: vergeblich fast sucht man in ihnen nach positiven Behauptungen über die ‚Natur‘ der Frauen.*¹³⁰

Tatsächlich sind explizite Geschlechtsstereotypisierungen in Schlegel theoretischen Aufsätzen selten auszumachen. Allerdings konnte gezeigt werden, dass in Schlegels androgynem Humanitätsideal ormale Aussagen über reine Weiblichkeit und Männlichkeit fast durchgängig immanent enthalten sind, was nicht erstaunt, da Androgynie ja de facto die geschlechtliche Konnotation von menschlichen Eigenschaften impliziert.

Einen Schritt weiter geht Schlegels wenn auch vorsichtiger Versuch, im Diotimaaufsatz literarische Gattungen und philosophische Erkenntnisbegriffe geschlechtlich zu kategorisieren.

*Man hat es vielleicht übersehen, dass es, wie zwei Arten der Kunst, so auch zwei spezifisch verschiedene Arten der Begeisterung gibt: die dramatische und die lyrische ... Vielleicht hat die Natur den Weibern den Umfang und die Bestimmtheit, welche die dramatische erfordert, zwar nicht versagt – eine Macht, welche ihr über das freie Gemüt nicht zusteht – aber doch unendlich erschwert. Dagegen stimmt die Natur der lyrischen Begeisterung mit dem Begriff der reinen Weiblichkeit so ganz überein, dass man sie auch die weibliche Begeisterung, wie die dramatische die männliche, nennen könnte.*¹³¹

Obwohl Schlegel versucht, einer biologischen Argumentation aus dem Weg zu gehen, behauptet er eine natürliche Affinität von Frauen zur Lyrik und der Männer zum Drama. Dasselbe gilt für die Übertragung der Geschlechtsstereotypen auf die Philosophie. Schlegel unterscheidet zwischen systematischem und systemlosem Philosophieren, wobei die Frauen zu letzterem begabt seien¹³². Allerdings werden diese beiden Erkenntnisbegriffe ungleich gewertet:

¹²⁹ Friedrichsmeyer, androgyne, S. 128.

¹³⁰ W. Menninghaus (Hg.): Friedrich Schlegel. Theorie der Weiblichkeit, Frankfurt/M. 1983, S. 194.

¹³¹ KA, I, S. 97f.

¹³² a.a.O. S. 98.

*Solange das einzig-wahre System nicht entdeckt war, oder solange es nur noch unvollkommen dargestellt ist, bleibt das systematische Verfahren mehr oder weniger trennend und isolierend; das systemlose lyrische Philosophieren zerstört wenigstens das Ganze der Wahrheit nicht so sehr.*¹³³

Durch die Aufwertung der den Frauen zugeordneten Erkenntniskategorien, die mit Ganzheitlichkeit und Naturnähe („Aber die Gabe, die zartesten Laute der Natur innig vernehmen ... zu können, ... wer mag sie den Weibern absprechen?“¹³⁴) in Zusammenhang gebracht wird, kommt ein ambivalentes Weiblichkeitskonstrukt zum Vorschein: Die Idealisierung der Frau steht neben deren Rückbindung an ihre angebliche Natur.

Wie bereits erwähnt sind in den frühen Schriften explizite Geschlechtsstereotypisierungen eher selten. Die hier im Diotimaaufsatz vorgenommene Kategorisierung des Gegensatzpaares ‚männlich-weiblich‘ wird von Schlegel allerdings weiterentwickelt und erfährt in den Notizheften, welche parallel zur Abfassung der *Lucinde* entstanden sind, einen Höhepunkt. Hier in den literarischen und philosophischen Notizheften überträgt er den Geschlechterantagonismus im Rahmen seiner Frag-menttheorie auf Bereiche wie Kunst, Geschichte, Ästhetik, Logik, griechische, indische, astrologische und katholische Mythologie, Biologie, Physik und Chemie. Banale Aussagen stehen neben höchst symbolischen: „Die Männer haben mehr Anlage zur *Narrheit* und zur *Dummheit*, die Weiber aber zur *Bosheit*.“¹³⁵, oder

*Das Ideal d[er] Weiblichkeit entweder Mu[sik], Plast[ik] oder Pict[ur]. – Das Ideal der Männlichkeit auf ähnliche Art – tellurisch – solarisch – saturnisch – lunarisch – komet[isch] – ? –*¹³⁶

„Geist und Sprache, wie Mann und Frau, der Schmuck kindlich.“¹³⁷ oder „Das Objekt ist männlich, das Subjekt ist weiblich.“¹³⁸ Gerhard Neumann hat gezeigt, dass sich diese Bestimmungsversuche in eine lange Reihe von Doppeldefinitionen des Schlegelschen Denkens eingliedern; Philosophie und Poesie, Naturerkenntnis und Religion, organische und anorganische Natur, Allegorie und Symbols, Thesis und Antithesis sind die Begriffspaare, deren Wechselverhältnis unter anderem durch Geschlechtskategorien zu bestimmen versucht wird¹³⁹. Die Tendenz dieser Fragmente, auf die alte Geschlechterideologie zurückzugreifen, die kurrenten Ideologeme zu transportieren und die Naturalisierung der Geschlechterdichotomie fortzuführen und zu vertiefen, steht in deutlichem Gegensatz zu den in den frühen Abhandlungen, wenn auch sehr abstrakt formulierten Forderungen nach Androgynie, bei denen die Betonung auf der Gleichstellung der Geschlechter liegt und die Voraussetzung dazu im sozio-politischen Bereich angesiedelt wird.

¹³³ a.a.O. S. 98.

¹³⁴ a.a.O. S. 98.

¹³⁵ KA, XVI, S. 136f.

¹³⁶ a.a.O. S. 430.

¹³⁷ KA, XVIII, S. 332.

¹³⁸ a.a.O. S. 334.

¹³⁹ Gerhard Neumann: Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe, München 1976, S. 528ff.

6.2.3 Das Verhältnis von Philosophie und Poesie und die Geschlechter

Die dritte Schrift, in der sich Schlegel theoretisch zur Geschlechterfrage äussert, entstand im Sommer 1798 und erschien unter dem Titel *Über die Philosophie. An Dorothea* 1799 im *Athenaeum*. Während die beiden früheren Abhandlungen in die Periode des intensiven Studiums der Antike fallen und als Beiträge zur Altertumswissenschaft anzusehen sind, liegt mit dem nun folgendem, in Briefform verfassten Aufsatz ein poetisches Werk vor, das der Frühromantik zuzurechnen ist. Der Brief wurde zu einem Zeitpunkt verfasst, als Schlegels Philosophieren in Form von Fragmenten auf seinem produktiven Höhepunkt stand. So sind es denn auch die Themen der *Athenäums*-Fragmente, die im Brief aufgenommen und behandelt werden; das Streben nach dem Unendlichen, der Sinn für das Universum, das Verhältnis von unendlicher Fülle und unendlicher Einheit, die Analogie von Ich- und Weltbewusstsein, Liebe, Religion, Poesie und Philosophie.

Mit der im Brief konstruierten fiktiven Dialogsituation richtet sich der Autor wiederum an ein weibliches Publikum¹⁴⁰. Die programmatischen Forderungen nach Androgynie, die als Selbstzitate in die Schrift wiederaufgenommen wurden, werden jetzt nicht mehr im Spannungsfeld von Antike und Moderne entworfen, sondern basieren auf der Analyse der zeitgenössischen Geschlechterverhältnisse. Zum Zweiten sucht Schlegel nicht mehr in der Antike nach möglichen Realisierungsbedingungen für eine androgyne Seinsweise, sondern bietet eigene Lösungsvorschläge an, welche im Programm seines frühromantischen Konzepts wurzeln.

6.2.3.1 Weibliche und männliche Bildung

Schlegel umreisst die Situation der Frauen eingangs des Textes folgendermassen:

*Sei es eine Einrichtung der Natur, oder eine Künstelei der Menschen; genug, es ist nun einmal so: das Weib ist ein häusliches Wesen.*¹⁴¹

Die Frage, ob der Geschlechtsunterschied biologisch oder sozial bedingt sei, wird jedoch anschliessend beantwortet. Schlegels Argumentation basiert auf dem Postulat der unteilbaren Einheit von Leib und Seele, was ihn dazu veranlasst, vom weiblichen Körper, der „weiblichen Organisation“¹⁴² in der Terminologie des Autors, bestimmte Geschlechtseigenschaften abzuleiten.

*Es bedarf gar nicht so vieler Umstände, um zu finden, dass die weibliche Organisation ganz auf den einen schönen Zweck der Mütterlichkeit gerichtet ist.*¹⁴³

¹⁴⁰ Vgl. den Brief an Henriette Herz vom 24.8.1798, worin Schlegel schreibt: „Da die Schriftgelehrten in Berlin, wie ich höre, uns nicht verstehen wollen, so sind wir beide sehr gesonnen unsre Hoffnung auf die Frauen zu setzen.“ L. Jonas, W. Dilthey: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde., Berlin 1860 - 63 Bd. 3, S. 93.

¹⁴¹ KA, VIII, S. 42.

¹⁴² a.a.O. S. 46.

¹⁴³ a.a.O. S. 46.

Dieses Ausgerichtetsein auf einen Zweck mache den weiblichen Körper zu einem weniger günstigeren Gegenstand für Poesie und Kunst, weil

*Sie (die Künste, Anm. d. Verf.) sogar den Schein des Nützlichen hassen und verfolgen, und das Selbständige, Insichvollendete so lieben, und den Egoismus in Schutz nehmen.*¹⁴⁴

Der männliche Körper, in dem mehrere Zwecke angelegt seien, strahle durch seine Variabilität „einen gewissen göttlichen Schein von Unendlichkeit“¹⁴⁵ aus. Allerdings wird dem weiblichen Körper der höhere Stellenwert eingeräumt, weil er dem Menschlichen näherstehe.

*Ist aber die männliche Gestalt reicher, selbständiger künstlicher und erhabener, so möchte ich die weibliche Gestalt menschlicher finden. In dem schönsten Manne ist die Göttlichkeit und Tierheit (d.i. Körperlichkeit, Anm. d. Verf.) weit abgesonderter. In der weiblichen Gestalt ist beides ganz verschmolzen, wie in der Menschheit selbst ... Und darum finde ich's auch sehr wahr, dass die Schönheit des Weibes eigentlich nur die höchste sein kann: denn das Menschliche ist überall das Höchste, und höher als das Göttliche.*¹⁴⁶

In diesen definitiven Festlegungen von Geschlechtskategorien, verbunden mit deren Hierarchisierung, erscheint wiederum der Mechanismus von einer Idealisierung des „Weiblichen“ auf der einen Seite bei gleichzeitiger Rückbindung der Frau auf ihre Natur: Neben der Gleichsetzung von Mann und Gott und Frau und Mensch steht ein qualitatives Werturteil, das dem Menschlichen und damit dem „Weiblichen“ Priorität einräumt.

Vom weiblichen Körper werden weitere Eigenschaften abgeleitet wie Sympathie und Innerlichkeit, wovon letztere als Anlage zur Religion definiert wird¹⁴⁷. Und so kann Schlegel zum Schluss kommen: „... es ist die Natur selbst, welche die Frauen mit Häuslichkeit umgibt, und zur Religion führt.“¹⁴⁸

Allerdings will der Autor mit dieser Feststellung nicht in den Kanon der geläufigen Geschlechtshierarchisierungen einstimmen, denn der konstatierte Zustand wird durchaus kritisiert.

*Und ich halte es für eine mehr nützliche als erfreuliche Wahrheit, dass auch die beste Ehe, die Mütterlichkeit und die Familie sie (d.h. die Frauen, Anm. d. Verf.) gar leicht so sehr mit dem Bedürfnisse, der Ökonomie und der Erde verstricken und herabziehen kann, dass sie ihres göttlichen Ursprungs und Ebenbildes nicht mehr eingedenk bleiben.*¹⁴⁹

¹⁴⁴ a.a.O.: S. 46.

¹⁴⁵ a.a.O.: S. 46.

¹⁴⁶ a.a.O.: S. 46.

¹⁴⁷ a.a.O.: S. 46f. Der Vergleich des weiblichen Körpers mit einer Blume verweist auf Schlegels Theorie des Vegetabilischen, welche in engstem Zusammenhang steht mit einer Idealisierung des Organischen. Zu Schlegels Naturbegriff vgl. G. Kraus: Naturpoesie und Kunstpoesie im Frühwerk Friedrich Schlegels, Erlangen 1985.

¹⁴⁸ KA, II, S. 45.

¹⁴⁹ a.a.O.: S. 43.

Zwar seien „Natur und Lage“¹⁵⁰ der Frauen häuslich, ihre Bestimmung der Häuslichkeit jedoch gerade entgegengesetzt, wobei der Begriff der Bestimmung erläutert wird als der Weg,

*nicht den wir von selbst gehen oder gehen möchten, sondern den, auf welchen die Stimme des Gottes in uns deutet.*¹⁵¹

Diese Definition verweist auf einen zentralen Aspekt des Schlegelschen Humanitätsbegriffs: die Gottähnlichkeit des Menschen oder in der Terminologie des Autors, der Wechsel von Individualität und Universalität. Individualität wird zum Heiligsten im Menschen erklärt.

*Der eigne Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille eines Menschen ist das Menschlichste, das Ursprünglichste, das Heiligste in ihm.*¹⁵²

Und andererseits stellt der Mensch als Mikrokosmos ein Analogon zum kosmischen Makrokosmos dar. Auf das Sichtbarwerden dieses Zusammenhanges zielt die Bestimmung des menschlichen Lebens.

*Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir Eins und Alles; in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche ans Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle.*¹⁵³

Ermöglicht wird diese Bestimmung durch das Wechselverhältnis von Individualität und Universalität.

*Doch dünkt mir, ist ein gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens, und die erste Bedingung der sittlichen Gesundheit.*¹⁵⁴

Da sich nun die an die Häuslichkeit gebundene Frau ‚ihres göttlichen Ursprungs und Ebenbildes‘ nicht mehr erinnert, stellt Schlegel die These auf, dass für Frauen die Beschäftigung mit Philosophie unentbehrlich sei, da sie nur durch die Philosophie zur Religion gelangen könnten¹⁵⁵. Religion wird dabei nicht als ein auf Dogmen beruhendes Glaubenssystem verstanden, sondern

*wenn man göttlich denkt, und dichtet, und lebt, wenn man voll von Gott ist: wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist; wenn man nichts mehr um der Pflicht, sondern alles aus Liebe tut, bloss weil man es will und wenn man es nur darum will, weil es Gott sagt, nämlich Gott in uns.*¹⁵⁶

Philosophie könne zur Religion hinführen, weil sie „eine Stimme, Sprache und Grammatik für den Instinkt der Göttlichkeit“¹⁵⁷ liefere und weil sie sich durch eine „stete Beziehung auf das Unendli-

¹⁵⁰ a.a.O. S. 43.

¹⁵¹ a.a.O. S. 43.

¹⁵² a.a.O. S. 45. Dieser Gedankengang enthält im Wesentlichen Schlegels Programm für die Moderne: Das Individuelle soll zum Allgemeinen gesteigert werden.

¹⁵³ a.a.O. S. 49.

¹⁵⁴ a.a.O. S. 49.

¹⁵⁵ a.a.O. S. 42.

¹⁵⁶ a.a.O. S. 48.

¹⁵⁷ a.a.O. S. 42.

che“¹⁵⁸ auszeichne, indem sie von allen Beschränkungen abstrahiere. Bezugnehmend auf seine Unterteilung in systematische und ganzheitliche Philosophie spricht Schlegel auch hier der Frau nicht jeglichen Sinn für Philosophie ab. Die Adressatin des Briefes interessiere sich für Philosophie, weil sie einen inneren Zugang dazu habe.

*Eitle Neugier ist Dein Hang zur Philosophie gewiss nicht: denn wer das Rechte weiss, weil er es besitzt in seinem Innern, der hascht nicht bloss nach diesem und jenem ...*¹⁵⁹

Was sie sich aneignen müsse, sei jenes systematische Denken, wozu er, der Autor, ihr verhelfen könne.

*Denn freilich kann ich Dir nichts geben, und muss mir ausdrücklich bedingen, dass Du nicht mehr von mir erwartest als Worte, Ausdrücke für das was Du längst fühltest und wusstest, nur nicht so klar und geordnet.*¹⁶⁰

Der belehrende Ton, den Schlegel hier anschlägt, äussert sich im Weiteren in der Absicht, der Adressatin die Werke von Platon, Spinoza, Kant und Fichte als Vermittler näher bringen zu wollen.

Ein ganz anderes Bild zeichnet Schlegel von der Situation der Männer. Durch die Betätigung in Politik, Wissenschaft und Kunst stünden sie der Religion näher.

*Auch stehen die männlichen Gewerbe der höhern Stände doch schon in etwas näherm Umgange mit Wissenschaft und Künsten, und also mit den Göttern und der Unsterblichkeit, wie die Verwaltung des Hauses.*¹⁶¹

Selbst ungebildete Männer, die ihr Leben nur der Nützlichkeit widmeten, seien den Frauen gegenüber im Vorteil.

*Ja, wenn auch das wegfällt, wenn der Mann nichts vermag und nichts will, als mit ganzem Ernste das Nützliche befördern, so ist doch dieses Nützliche von mehr Umfang und Grösse und erweitert allmählich selbst den beschränkten Geist, und mit der freieren Aussicht erhebt sich der Gedanke, zu einer höhern Stufe fortzuschreiten.*¹⁶²

Aber auch diese Lebensumstände sind einseitig und bedürfen nach Schlegels Ansicht einer Ergänzung und eines Ausgleichs.

*Wenn ein Mann gegen seine Lage und Lebensart ein Gegengewicht bedarf, um nicht die Musen zu vergessen und die Harmonie zu verlieren, so können ihn die Wissenschaften nicht retten, wenn nicht die Poesie ihn aus ihrer Quelle ewiger Jugend erfrischt und stärkt.*¹⁶³

¹⁵⁸ a.a.O. S. 59.

¹⁵⁹ a.a.O. S. 41.

¹⁶⁰ a.a.O. S. 42.

¹⁶¹ a.a.O. S. 44.

¹⁶² a.a.O. S. 44.

¹⁶³ a.a.O. S. 51.

Poesie, deren „liebenswürdige Bestimmung, den Geist mit der Natur zu befreunden und den Himmel selbst durch den Zauber ihrer geselligen Reize auf die Erde herabzulocken“¹⁶⁴ ist, schlägt Schlegel den Männern als Ergänzung vor, um der Einschränkung durch die geschlechtlich bedingte Arbeitssteilung zu entgehen.

Damit sind die Programmpunkte der „männlichen und weiblichen Bildung“¹⁶⁵, wie sie Schlegel entwirft, genannt. Die Beschäftigung mit Philosophie hilft den Frauen, den engen häuslichen Kreis zu durchbrechen und sich an ihre Gottähnlichkeit zu erinnern, die Poesie verbindet den entfremdeten Mann wieder mit Natur und Leben. Dieser simple Schematismus wird allerdings durchbrochen, indem einerseits den Frauen ein natürlicher Zugang zur Poesie zugesprochen wird.

*Den äussern Reiz sind sie (d.h. die Frauen, Anm. d. Verf.) nicht in Gefahr zu vergessen, wie es Männern so leicht begegnet, und wenn sie auch sonst noch so unbeilig sind, so halten sie doch die Jugend heilig und den jugendlichen Sinn, und diese Poesie des Lebens ist ihnen natürlich.*¹⁶⁶

Und andererseits räumt Schlegel ein, dass es auch Frauen gebe, für welche der Umgang mit Poesie von Vorteil sein könne. Die Frauen, die der Autor dabei im Auge hat, sind solche,

*die nur zierlich und reizend sein können, die bloss im äussern Glanze ihre Existenz finden, und nichts wollen und mögen als Eleganz, denen das Eins und Alles ist, so lässt sich nichts dagegen einwenden ... Poesie allein kann dieser Eleganz wenigstens einen Schimmer von Seele verleihen und auch den Geist elegant erhalten.*¹⁶⁷

Mit diesen Einschränkungen und Gegenbeispielen will der Autor der „unendlichen Verschiedenheit der Charaktere und Situationen“¹⁶⁸ gerecht werden, was ihn aber nicht von seinem grundsätzlichen Gedankengang abbringt.

*Übrigens aber halte ich strenge auf meinem Satz: Religion sei die wahre Tugend und Glückseligkeit der Frauen, und Philosophie die vorzüglichste Quelle ewiger Jugend für sie, wie Poesie für die Männer.*¹⁶⁹

Auf den ersten Blick erscheint dieses Bildungsprogramm keinen Bezug mehr zu dem in den früheren Schriften postulierten Androgynie-Ideal zu haben. Andererseits fügen sich, wie bereits erwähnt, die Schlegelschen Definitionen von Androgynie („Nur sanfte Männlichkeit, nur selbständige Weiblichkeit sei die rechte, die wahre und schöne“¹⁷⁰) und deren Bezug zum Individualitäts- und Humanitätspostulat

¹⁶⁴ a.a.O. S. 51.

¹⁶⁵ a.a.O. S. 51.

¹⁶⁶ a.a.O. S. 51. Die Begriffe ‚äusserer Reiz‘ und ‚Poesie des Lebens‘ verweist auf die in der Jenaer Vorlesung über Transzendentalphilosophie ausgeführte Unterscheidung in Natur- und Kunstpoesie. Den Frauen wird ein natürlicher Zugang zur Poesie der Natur zugesprochen, wobei die Natur als Allegorie des endlich gewordenen Unendlichen fungiert. Vgl. auch die Idee Nr. 122: „Die Poesie der Dichter bedürfen die Frauen weniger, weil ihr eigenstes Wesen Poesie ist.“ KA; II, S. 269.

¹⁶⁷ a.a.O. S. 52.

¹⁶⁸ a.a.O. S. 52.

¹⁶⁹ a.a.O. S. 53. Indirekt besteht ein Zusammenhang zwischen der hier erhobenen Forderung und Schlegels Differenzierung in natürliche und künstliche Bildung, auf den hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.

¹⁷⁰ a.a.O. S. 45.

nahtlos in den Text ein. Der Zusammenhang ergibt sich aus der Korrelation der Begriffe ‚Poesie‘ und ‚Philosophie‘, welche Schlegel bereits in den *Lyceums*- und *Athenäums*- Fragmenten als eine der Hauptanliegen seines frühromantischen Programms für die moderne Literatur formulierte. „Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein“¹⁷¹. Und so heisst es denn auch im Brief über das Verhältnis von Poesie und Philosophie:

*Poesie und Philosophie sind ein unteilbares Ganzes, ewig verbunden, obgleich selten beisammen, wie Kastor und Pollux. Das äusserste Gebiet grosser und erhabner Menschheit teilen sie unter sich. Aber in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen; hier im Innersten und Allerheiligsten ist der Geist ganz, und Poesie und Philosophie völlig eins und verschmolzen. Die lebendige Einheit des Menschen kann keine starre Unveränderlichkeit sein, sie besteht im freundschaftlichen Wechsel.*¹⁷²

Mittelpunktsymbolik und die Übertragung auf das Humanitätsideal, die ‚lebendige Einheit des Menschen‘, wie sie im letzten Satz des Zitats angesprochen wird, zeigen die Analogie zum Androgyniegedanken. Die geschlechtlich differenzierte Bildung als Therapiekonzept, welche mit dem Verhältnis von Philosophie und Poesie parallelisiert wird, fügt sich ebenso ins Androgyniepostulat ein wie die Forderung nach Vereinigung von Poesie und Philosophie; Schlegel stellt das Geschlechterverhältnis analog zu demjenigen von Poesie und Philosophie dar. Dass er dabei die geläufigen Geschlechterideologeme reproduziert und in den Kanon der wesenhaften Differenz der Geschlechter einstimmt, weist auf eine traditionellere Geschlechterauffassung des Autors hin, als sie noch in den beiden früheren Aufsätzen zur Antike zum Ausdruck gekommen ist.

6.2.3.2 Die Funktion der Liebe

Religion als Sinn für das Universum und in ihrer umfassendsten Bedeutung als Synonym für Freiheit¹⁷³ wird im Brief in Zusammenhang mit dem Begriff der Liebe gebracht. Schlegel nimmt im Anschluss an die Definition seines Religionsbegriffs einen Einwand seiner Adressatin vorweg.

*Wenn es also nur auf die Andacht und auf die Anbetung des Göttlichen ankommt; wenn das Menschliche überall das Höchste ist; wenn der Mann von Natur der erhabnere Mensch ist; so wäre es ja der rechte, und wohl der nächste Weg den Geliebten anzubeten, und so die menschenvergötternde Religion der menschlichen Griechen zu modernisieren?*¹⁷⁴

Liebe im Sinne Schlegels kann als eine Realisierungsform von Religiosität fungieren, steht damit allerdings in Widerspruch zur traditionellen Liebesauffassung. Nicht die selbstvergessene Hingabe an ein geliebtes Du könne Ziel und Bestimmung der Liebe sein, sondern der Sinn für das Universum.

¹⁷¹ KA, II, S.161.

¹⁷² KA, VIII, S. 52.

¹⁷³ „Das eigent[liche] Wesen d[er] Relig[ion] besteht wohl in d[er] Vollendung des Bewusstseyns durch Freyheit.“ KA, XVIII, S. 401.

¹⁷⁴ KA, VIII, S. 48.

*Liebst Du wohl, wenn Du nicht die Welt in dem Geliebten findest? Um sie in ihm finden, und in ihn hineinlegen zu können, muss man sie schon besitzen, sie lieben, oder wenigstens Anlagen, Sinn und Liebesfähigkeit für sie haben.*¹⁷⁵

Wenn ein ursprünglicher Sinn für das Universum als Voraussetzung vorhanden ist, kann die Liebe eine ähnliche Funktion wie die Bildung übernehmen, nämlich die Hinführung zur Religion.

*Und gewiss werden zwei Liebende ... beide zusammen schnellere und weitere Fortschritte spüren, als wenn jeder für sich allein mit heissem Bemühen nach Religion gestrebt hätte.*¹⁷⁶

Liebe und Freundschaft als „Organe“ des „sittlichen Unterrichts“¹⁷⁷ erhalten eine pädagogische Funktion auf dem Weg zur Religion.

*Je vollständiger man ein Individuum lieben oder bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt: je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltähnlicher wird uns jeder Gegenstand.*¹⁷⁸

Ähnlich wie beim Religionsbegriff ist auch mit dem Terminus Liebe eine universelle Kategorie gemeint, die nicht auf zwei Personen beschränkt bleiben kann. Auch für sie ist das Wechselverhältnis von Individualität und Universalität, von Selbstbeschränkung und Selbstentgrenzung konstitutiv¹⁷⁹. Die Liebe figuriert im philosophischen Denken des Autors zuweilen als höchste ontologische, erkenntnistheoretische und bewusstseinsbildende Instanz, als „d[er] göttl.[iche] Funken durch d[en] das todte Universum zur Natur belebt wird“¹⁸⁰. Sie erscheint als Daseinsvollzug des Menschen und wird mit dem menschlichen Leben ineins gesetzt¹⁸¹. Die Funktion der Liebe sowie der Freundschaft und Geselligkeit als „die Organe allen sittlichen Unterrichts“¹⁸² veranschaulicht der Autor am Schluss des Briefes. Dort heisst es:

*Ich habe mich selbst überrascht, und werde nun gewahr, dass Du es eigentlich bist, die mich in die Philosophie einweicht ... die Freundschaft lehrte mich den Weg finden, sie mit dem Leben und der Menschheit zu verbinden.*¹⁸³

Die fiktive Gesprächssituation mit der geliebten Frau, das Bezogensein auf ein Du, macht es dem Autor erst möglich, Philosophie nicht mehr als eine isolierte Wissenschaft zu betreiben, sie wird vielmehr durch die Mitteilung in Form des Briefes mit der Poesie und dem Leben vereint. Mit dieser überraschenden Feststellung am Ende des Briefes bricht Schlegel noch einmal die simple Zuordnung seines

¹⁷⁵ a.a.O. S. 48.

¹⁷⁶ a.a.O. S. 49.

¹⁷⁷ a.a.O. S. 49.

¹⁷⁸ a.a.O. S. 49. Der Bezug des Schlegelschen Liebesbegriffs zum Platonischen Eros ist unschwer erkennbar. Bereits Giese hat diesen Aspekt der romantischen Liebeskonzeption bei Autoren wie Friedrich Schlegel, Novalis und Schleiermacher herausgearbeitet. Giese, Charakter, S. 120ff.

¹⁷⁹ a.a.O. S. 49.

¹⁸⁰ KA, XVI, S. 199.

¹⁸¹ Einen Überblick über den Stellenwert des Liebesbegriffs in der Philosophie Schlegels gibt U. Wienbruch: Das universelle Experiment. Eine Untersuchung zum Verständnis der Liebe bei Friedrich Schlegel, Diss. Köln 1964.

¹⁸² KA, VIII, S. 49.

¹⁸³ a.a.O. S. 61.

Bildungsprogramms auf. Und gleichzeitig konkretisiert er dadurch seinen Liebesbegriff in der Bedeutung als Bildungselement.

6.3 Die literarische Aktualisierung des Androgyniekonzepts in der Lucinde

6.3.1 Der Roman

Schlegel fasste den Plan zu seinem Romanvorhaben erstmals im Sommer 1794¹⁸⁴. In seinen Notizheften vermerkte er zu einem Projekt unter dem Titel *Idee zu einem Roman* von 1794:

Der Stoff des Romans zwei Charaktere – als ein Ganzes – die an sich schön – das höchste Schöne sind – alles übrige aus diesen zu folgen, und d[er] gegebenen Form d[es] Romans. Der Charakter d[es] Helden – ein Mann, durchgängig gebildet, und bestimmt durch d[en] Enth[usiasmus] d[es] Guten aus reiner Natur. Die äussere Lage die günstigste für d[ie] Entwicklung dieses Charakters. Er könnte d[en] Schein der Einfalt und der Raserei haben. Zuversicht – Unbewusstsein – Reinheit – Unbefangenheit. Und durch dieses alles Vollendung ohne Unnatur. Diese Idee könnte sichtbar gemacht werden in einem jugendl[ichen] Charakter, oder im Uebergang von Jugend zur Männlichkeit durch Liebe, Freundschaft und Weltkenntnis, und dieses wäre dann zugl[eich] das Innre d[er] Handlung d[es] Romans. Dieser Uebergang wäre so – Schwelgerischer Genuss der Jugend, eine zarte Beimischung ... - Fall, Unglück, Leiden – eigne Erhebung, Festigkeit, Gleichheit, Männlichkeit. – In seinem Charakter eine Reizbarkeit zu Zorn und Indignation, aber nur aus moralischer Veranlassung.-*

Der Charakter der Heldin Enth[usiasmus] hohe Bildung, ohne Zerstörung der Weiblichkeit . – Ein anderer weibl[icher] Charakter; feine, reiche Bildung und zerstörte Weiblichkeit.-

Der Ton – Hobeit, Einfalt, Freude; blühend, leicht und fröhlich. – Ohne Ueberspannung.-*¹⁸⁵

In diesem Grobgerüst sind sowohl die Charaktere der Hauptfiguren sowie die Grundstruktur der Handlung bereits entworfen. Der Plan wurde jedoch erst im Spätherbst 1797 wieder aufgenommen, zu einem Zeitpunkt, als das *Athenäum* zu scheitern drohte. In den Wintermonaten 98/99 berichtete Schlegel öfters von seiner Arbeit an dem Roman, dessen erster und einziger Teil dann im Mai fertiggestellt war und kurz darauf bei dem Buchhändler Heinrich Frölich in Berlin erschien¹⁸⁶. Der vorgesehene zweite Teil gelangte niemals zum Druck, obwohl Schlegel noch mehrere Jahre Skizzen und Gedanken zur geplanten Fortsetzung in seinen literarischen Notizheften aufzeichnete¹⁸⁷. Ein Grund dafür lag in der chronischen Geldnot, in der sich der Autor nicht nur zu dieser Zeit befand und wodurch er gezwungen wurde, sich finanziell einträglicheren Arbeiten zuzuwenden.

¹⁸⁴ Friedrich Schlegel an Caroline, März 1799. Schmitt, Caroline, Bd. 1, S. 513.

¹⁸⁵ KA, XVI, S. 252. Mit der Charakterisierung des Helden durch die Eigenschaften ‚Gleichheit‘ und ‚Männlichkeit‘ wird das Androgynie-Postulat angesprochen, wonach das Geschlecht der Gattung untergeordnet werden soll. Auch die Etappen der Entwicklungsgeschichte des Helden glückliche Jugend – Fall – neue Stärke und Einheit nimmt den Ablauf des Platonischen Androgyniemythos auf. Mit der Bemerkung, dass die beiden Hauptcharaktere als zweieiniges Ganzes konzipiert sein sollen, verweist bereits diese frühe Notiz auf die Absicht, die Liebe als synthetisierende Funktion zwischen den Geschlechtern dazustellen.

¹⁸⁶ Ernst Behler in seiner Einleitung zur *Lucinde*, KA, V, S. XVIIIff.

¹⁸⁷ Eine Rekonstruktion des geplanten Teils aus den Notizheften unternahm unter anderen Josef Körner, Neues vom Dichter der *Lucinde*. Mitteilungen aus Friedrich Schlegel jüngst entdecktem handschriftlichen Nachlass, in: Preussische Jahrbücher, 183, 1921, S. 309-330.

Die Handlung ist mit wenigen Worten umrissen: Julius, der Protagonist, erzählt in einem Rückblick, wie er nach einigen unglücklichen Beziehungen mit verschiedenen Frauen Lucinde trifft, mit welcher er das ideale Liebesglück erfährt. Neben diesem epischen Kern, der den mittleren Teil des Romans umfasst, thematisiert Julius zugleich in Reflexionen, Briefen, Gesprächen und Dialogen seine Liebesbeziehungen und die der übrigen Figuren. Aufgrund der Schwangerschaft von Lucinde beschliessen die beiden Liebenden, sich aufs Land zurückzuziehen.

Das Mittelstück mit dem Titel *Lehrjahre der Männlichkeit* entspricht umfangmässig den je sechs voraus- und nachfolgenden Kapiteln und nimmt dadurch eine zentrale Stellung ein¹⁸⁸.

Dass der Autor mit der *Lucinde* seine in den *Athenaeums*-Fragmenten und in der *Wilhelm-Meister*-Rezension entworfenen Konzeption der frühromantischen Literaturtheorie zu realisieren suchte, ist bekannt¹⁸⁹. In der *Lucinde* als dem romantischen Roman schlechthin sollte sich Philosophie und Poesie, Roman und Romantheorie vereinigen. In der Schrift *Gespräch über die Poesie*, die wenig später nach dem Erscheinen der *Lucinde* im *Athenaeum* veröffentlicht wurde und welche oft als eine vom Autor nachgelieferte Erläuterung verstanden und zur Interpretation des Romans herangezogen wurde, definiert Schlegel das spezifisch Romantische.

*Denn nach meiner Ansicht und nach meinem Sprachgebrauch ist eben das romantisch, was uns einen senti- mentalen Stoff in einer fantastischen Form darstellt.*¹⁹⁰

Unter dem ‚sentimentalen Stoff‘ will der Autor nicht das im gewöhnlichen Sinne Rührselige verstanden haben, sondern

*Das was uns anspricht, wo das Gefühl herrscht, und zwar nicht ein sinnliches, sondern das geistige. Die Quelle und Seele aller dieser Regungen ist die Liebe, und der Geist der Liebe muss in der romantischen Poesie überall unsichtbar sichtbar schweben.*¹⁹¹

Dieser *Geist der Liebe* äussert sich in der *Lucinde* in den verschiedenen bereits im *Brief über die Philosophie* angedeuteten Implikationen des Schlegelschen Liebesbegriffs: als Weg zur Einlösung des Androgynie-Ideals, als sakralisierter Eros, als Aufhebung des Dualismus von geistiger und sinnlicher Liebe, als

¹⁸⁸ Der Prolog kann nicht als Kapitel dazugerechnet werden, da er dem ganzen Roman, also dem ersten und dem zweiten nie vollendeten Teil vorangestellt werden sollte. Eichner, Einleitung, KA, V, S. XLV, Anm.

¹⁸⁹ Es kann an dieser Stelle nicht die gesamte Romantheorie Schlegels abgehandelt werden. Einzelne Aspekte werden erläutert, insofern sie mit seinem Androgyniekonzept in Zusammenhang stehen.

¹⁹⁰ KA, II, S. 333. In den literarischen Notizheften vermerkte er während der Entstehungszeit des Romans: *Die Materie (d[er] Geist d[e] R[omans] soll sentimental sein, die Form (d[er] Buchst[abe] fantastisch**. KA, XVI, S. 266.

¹⁹¹ KA, II, S. 333f. Die begriffliche Auseinandersetzung mit Schiller ist unübersehbar, kann hier jedoch nicht im Einzelnen erörtert werden.

Prädestinationslehre im Sinne des Platonischen Eros und als eine den Tod überwindende Instanz; an das Liebeserlebnis wird die höchste Glücks-, Erkenntnis- und Erlösungsmöglichkeit gebunden¹⁹².

Auch die Bedeutung des Ausdruckes *fantastische Form* wird in dem *Gespräch über die Poesie* näher erläutert:

*Nur die Fantasie kann das Rätsel dieser Liebe fassen und als Rätsel darstellen; und dieses Rätselhafte ist die Quelle von dem Fantastischen in der Form aller poetischen Darstellung.*¹⁹³

Eine konkrete Erscheinungsform der Fantasie ist der Witz, welcher sich in Schlegels Terminologie hauptsächlich durch seine synthetisierende Funktion auszeichnet:

*Die Fantasie strebt aus allen Kräften sich zu äussern, aber das Göttliche kann sich in der Sphäre der Natur nur indirekt mitteilen und äussern. Daher bleibt von dem, was ursprünglich Fantasie war, in der Welt der Erscheinungen nur das zurück was wir Witz nennen.*¹⁹⁴

Für dieses von der Fantasie konstituierte Formprinzip prägte Schlegel den Begriff der Arabeske: „... und gewiss ist die Arabeske die älteste und ursprüngliche Form der menschlichen Fantasie“¹⁹⁵. Karl Polheim wies auf die Adäquatheit dieses Ausdrucks hin:

*Es ist ... ersichtlich, dass für eine derartige Struktur der Name dieser Ornamentform ausserordentlich glücklich gewählt ist: füllt sie doch in der islamischen Kunst als Gabelblattranke oder in der Renaissance durch Details belebt die Fläche scheinbar verwirrend und regellos, in Wahrheit aber in genauester künstlerischer Berechnung.*¹⁹⁶

Schlegel beschreibt die Arabeskenstruktur in immer wieder neuen Formulierungen als Durchmischung von Chaos und System. Zur *Lucinde* notiert er: „Rom[an] in d[er] Form ein gebildetes Chaos.“¹⁹⁷ Die romantische Poesie soll „χα [chaotisch] aber in sich organ[isirt]“¹⁹⁸ sein. Im Roman selbst wird dieses Formprinzip an mehreren Stellen angesprochen, so berichtet der Erzähler Julius selbst im ersten Kapitel über sein Vorgehen.

Für mich und für diese Schrift, für meine Liebe zu ihr und für ihre Bildung in sich, ist aber kein Zweck zweckmässiger, als der, dass ich gleich anfangs das was wir Ordnung nennen vernichte, weit von

¹⁹² Der Autor selbst verstand seinen Roman als die Fortführung des Diotimaaufsatzes und des *Briefes über die Philosophie*, KA, XVI, S. 251 und ebd. S. 347. Gerhard Neumann erläutert anhand von Fragmenten und einzelnen Stellen in der *Lucinde* die Bedeutung des Liebesbegriffs für Schlegels Erkenntnistheorie. Neumann, Ideenparadiese, S. 528ff.

¹⁹³ KA, II, S. 334.

¹⁹⁴ a.a.O. S. 334.

¹⁹⁵ a.a.O. S. 319. Schlegel verwendet den Terminus in fünf unterschiedlichen Bedeutungen, wie Karl Polheim nachweisen konnte: 1. als Begriff der Malerei, 2. als poetische Gattung, 3. als Titel für ein von ihm geplantes Werk, 4. Als romantische Idealform, in welcher sich die Gattungen sowie Kunst und Wissenschaft vereinigen, 5. als Geisteshaltung, welche die unendliche Fülle in der unendlichen Einheit verkörpert. Karl Konrad Polheim, *Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik*, München, Paderborn, Wien 1966. S. 23 f. Hier interessiert der Begriff hauptsächlich als poetisches Formprinzip, wobei allerdings zwischen den einzelnen Bedeutungsebenen nicht strikte unterschieden werden kann.

¹⁹⁶ Karl Konrad Polheim, *Friedrich Schlegels Lucinde*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 88 (1969), S. 68.

¹⁹⁷ KA, XVI, S. 201.

¹⁹⁸ a.a.O. S. 318.

*ihre entferne und mir das Recht einer reizenden Verwirrung deutlich zueigne und durch die Tat behaupte.*¹⁹⁹

Mittels dieser Verwirrungstechnik kann „das schönste Chaos von erhabnen Harmonien und interessanten Genüssen“²⁰⁰ entstehen. Das geordnete oder in den Worten des Autors ‚organisierte‘ Chaos der Romanstruktur hat dem Autor in der älteren Forschung das Verdikt eingebracht, eine „ästhetische Ungeheuerlichkeit“²⁰¹ geschaffen zu haben, was verbunden mit der moralischen Ablehnung der im Roman thematisierten Erotik den Blick für die kompositorische Besonderheit der *Lucinde* bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts versperrt hat²⁰². Die von Schlegel benutzte Erzähltechnik, welche eine lineare Handlungsführung durch Einschübe, Rück- und Vorblenden, durch die Montage verschiedener Textsorten und durch ironische Brechung immer wieder unterläuft, wurde ab den 60er Jahren in den Kontext des modernen Romans gestellt²⁰³.

6.3.2 Androgynie auf der Ebene der Romanfiguren

6.3.2.1 Julius

Julius, der männliche Held, präsentiert sich in zweifacher Weise: einerseits als der den vorliegenden Text produzierenden Autor und andererseits als ein seinen künstlerischen Werdegang erzählendes Individuum. Die beiden Arten der Selbstdarstellung werden formal differenziert durch einen Wechsel der Erzählperspektive. Während Julius in den arabischen Textfigurationen in Form der Ich-Erzählung von sich spricht, wird im „Haupt- und Mittelstück“²⁰⁴ des Romans zu einem auktorialen Erzählstil übergegangen; Julius nimmt Distanz und berichtet von sich als Drittperson. Damit realisiert er die von ihm

¹⁹⁹ KA, V, S. 9.

²⁰⁰ a.a.O. S. 9.

²⁰¹ Rudolf Haym: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870, S. 496.

²⁰² Die Geschichte des literarischen Skandals, der anfangs stark antisemitisch motiviert war, rollt Ludwig Marcuse auf. Ders. Obszön. Geschichte einer Entrüstung, Zürich 1984, S. 58ff. Die ernsthafte literaturwissenschaftliche Bearbeitung, mit der eine Neubeurteilung des Romans einherging, begann erst mit Wolfgang Paulsen: Friedrich Schlegels *Lucinde* als Roman, in: The Germanic Review, 21, 1946, S. 173 – 190 und mit Hans Eichners Einleitung zur Kritischen Friedrich Schlegel Ausgabe, KA, V, S. XVII – LXIX, München, Paderborn, Wien 1962. Eine der umfassendsten und gründlichsten Strukturanalysen liefert Cornelia Hotz-Steinmeyer: Friedrich Schlegels LUCINDE als „Neue Mythologie“. Geschichtsphilosophischer Versuch einer Rückgewinnung gesellschaftlicher Totalität durch das Individuum, Frankfurt a. M., Bern, New York 1985 (Marburger Germanistische Studien 4). Hotz-Steinmeyer hat in ihrer Untersuchung nachgewiesen, dass in der Abfolge der einzelnen Kapitel hinter „eines scheinbaren Chaos“ eine spiralförmige Struktur vorliegt, in der das Spannungsverhältnis zwischen den ästhetischen Kategorien ‚Fantasie‘ und ‚Reflexion‘ sowohl inhaltlich wie formal gestaltet wurde. Hotz-Steinmeyer, *Lucinde*, S. 71.

²⁰³ „Die ‚Lucinde‘ jedenfalls gehört ... zu den Wegbereitern und Vorläufern des modernen Romans.“ Polheim, *Lucinde*, S. 67. Für diesen Zusammenhang wegweisend ist der Aufsatz von Gert Mattenklott: Der Sehnsucht eine Form. Zum Ursprung des modernen Romans bei Friedrich Schlegel; erläutert an der *Lucinde*, In: Zur Modernität der Romantik, hrsg. v. Dieter Bänisch, Stuttgart 1977 (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft 8).

²⁰⁴ Friedrich Schlegel an Caroline, März 1799, Schmidt, Caroline, Bd. 1, S. 513.

intendierte Objektivität, deretwillen er den Roman schreiben will. „Glaube mir, es ist mir bloss um die Objektivität meiner Liebe zu tun“²⁰⁵.

Inhaltlich entsprechen den beiden Erzählperspektiven im ersten und dritten Teil die Darstellung des mit Lucinde gefundenen Liebesglücks und im Mittelteil die Rückblende auf das Leben des Romanhelden bis zur Begegnung mit ihr.

6.3.2.1.1 Lehrjahre der Männlichkeit

Das mittlere Kapitel des Romans beschreibt die innere und äussere Entwicklung des Protagonisten anhand von Liebesepisoden²⁰⁶. Der junge Mann, darin von der Frau unterschieden, muss zur Liebe gebildet werden, wie in dem Kapitel *Allegorie von der Frechheit* zuvor dargelegt wird. Diese Herzensbildung erfolgt in drei Schritten: Zuerst lernt der Jüngling „jenen höhern Kunstsinn der Wollust, durch den die männliche Kraft erst zur Schönheit gebildet wird“²⁰⁷. Die Verfeinerung der rohen Sinnlichkeit, „die wunderbare Mischung und Harmonie aller Sinne“²⁰⁸ kann nur durch die heterosexuelle Liebe erfolgen, da die Frauen die „Empfindung des Fleisches“ als „angeborene Gabe“²⁰⁹ besitzen. Die Frauen sind in der Lage, dem Mann eine höhere Form von Sinnlichkeit zu vermitteln, weil in ihrem „zarten Herzen das heilige Feuer der göttlichen Wollust tief verschlossen ruht, und nie ganz verlöschen kann“²¹⁰.

Auf der zweiten Stufe muss sich der Mann Phantasie aneignen. Sie ist die Voraussetzung für eine glückliche Liebesbeziehung, da ein phantasieloser Mann seine Partnerin nicht befriedigen könne²¹¹. Dieser Stufe haftet etwas Unerklärliches, „Mystisches“²¹² an, was sich aus der näheren Umschreibung der phantasievoll Liebenden zeigt. „Ihr Weg nach Innen, ihr Ziel ist intensive Unendlichkeit, Unzer trennlichkeit ohne Zahl und Mass“²¹³. Der Zauber der Phantasie besteht darin, dass sie alles Nichtvorhandene zu ersetzen vermag.

²⁰⁵ KA, V, S. 24. Der Begriff ‚Objektivität‘ verweist auf den Wechsel von Individualität und Universalität, den Schlegel im Brief als Bestimmung des menschlichen Lebens und im Rahmen seines Programms für die Moderne als konstitutive Elemente des Romans definiert. „R[oman] überhaupt die Vereinigung zweier Absoluten, der absoluten Individualität, und d[er] absoluten Universalität“. KA, XVI, S. 121.

²⁰⁶ Die einzelnen Entwicklungsstufen, dargestellt anhand der Beziehungen des Helden zu verschiedenen Frauentypen, wurden auf unterschiedlichste Weise interpretiert: als Kunstepochen (Hannelore Schlaffer, Frauen als Einlösung der romantischen Kunsttheorie, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 21 (1977), S. 274 – 296), als Bildungs- und Bewusstseinsstufen (Hotz-Steinmeyer, Lucinde, S. 178ff.), als Moralthorien (Schmidt, Geschichtlichkeit, S. 149ff.) oder zeitgenössische Liebeskonzeptionen (R. Steputat: Frauenbilder im Roman der Frühromantik. Von Diotima zu Violette. Hamburg 2011, S. 108).

²⁰⁷ KA, V, S. 21.

²⁰⁸ a.a.O. S. 21.

²⁰⁹ a.a.O. S. 21.

²¹⁰ a.a.O. S. 20.

²¹¹ a.a.O. S. 21.

²¹² a.a.O. S. 21.

²¹³ a.a.O. S. 21.

Auf der dritten und letzten Stufe bildet sich „das bleibende Gefühl von harmonischer Wärme“²¹⁴ aus. Der Mann sei von Natur „bloss heiss oder kalt“²¹⁵, erst auf dieser Stufe finde er von diesen Extremzuständen zu einem Mittelpunkt. Mit dem Ausdruck ‚harmonische Wärme‘ wird auf die Symbolik der Mitte verwiesen, die engstens mit Schlegels Liebesbegriff korreliert²¹⁶ und auf dessen Interpretation des Androgyniemythos rekurriert. Ganzheitlichkeit und Zentriertheit waren die Eigenschaften, welche Schlegel an den platonischen Kugelmenschen hervorgehoben hatte²¹⁷. Auf dieser letzten Stufe ist die Aufhebung der Geschlechterschranken möglich, androgyne Seinsweise realisiert sich als Ausdruck höchster Humanität.

*Welcher Jüngling das (gemeint ist das ‚bleibende Gefühl von harmonischer Wärme‘, Anm. d. Verf.) hat, der liebt nicht mehr bloss wie ein Mann, sondern zugleich auch wie ein Weib. In ihm ist die Menschheit vollendet, und er hat den Gipfel des Lebens erstiegen.*²¹⁸

Verfeinerte Sinnlichkeit, Phantasie und das Ruhen im eigenen Mittelpunkt sind die als „weiblich“ definierten Eigenschaften, die der Mann durch die Liebenserfahrung erlernen soll und die Julius während seiner Lehrjahre erwirbt.

Seine Jugend ist geprägt von Zerrissenheit und Unausgeglichenheit.

*Aber alles was er liebte und mit Liebe dachte, war abgerissen und einzeln. Sein ganzes Dasein war in seiner Fantasie eine Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang; jedes für sich Eins und Alles, und das andre was in der Wirklichkeit daneben stand und damit verbunden war, für ihn gleichgültig und so gut wie gar nicht vorhanden.*²¹⁹

Wirklichkeits- und Wertverlust, Ziellosigkeit und Todesverachtung treiben ihn zu einem Leben voller gesellschaftlicher Zerstreuungen und zügelloser Ausschweifungen. Nach der Begegnung mit einem jungen Mädchen, das er beinahe verführt, und einer Episode mit einer Frau aus guter Gesellschaft, die ihn der Lächerlichkeit preisgibt, trifft Julius auf die Prostituierte Lisette, um die er zu werben beginnt.

Was sie ihm so interessant machte, war nicht allein das weshalb sie allgemein gesucht und gleichsam berühmt war, ihre seltnen Gewandtheit und unerschöpfliche Mannichfaltigkeit in allen verführerischen Künsten der Sinnlichkeit. Ihr naiver Witz überraschte ihn mehr und reizte ihn am meisten, wie die hellen Funken von rohem und tüchtigem Verstand, vorzüglich aber ihre entschiedene Manier und ihr

²¹⁴ a.a.O. S. 21.

²¹⁵ a.a.O. S. 22.

²¹⁶ Den Zusammenhang von ‚Wärme‘ und ‚Liebe‘ zeigt folgende Notiz: „<Wärme in d[er] Mitte zwischen Hitze und Kälte=Luft und Tod und Feuchtigkeit. – Sonne=„/ 0 [absolute Wärme]. – Die Liebe <Laust> hängt wesentlich zusammen mit der Wärme.“ KA, XVIII, S. 558. Die zentrale Bedeutung der Mittelpunktssymbolik im Denken des Autors fasst Sabrina Hausdörfer zusammen: Der Begriff der Mitte ist für Schlegel von grosser Bedeutung, er ist auf Objektivität, Verbindung und Zusammenhang des Divergenten bezogen, stellt aber zugleich die menschliche Erfahrung, den souveränen Umgang des Subjekts mit der gegebenen Welt ins Zentrum der Kunst. „Dies., Rebellion im Kunstschein. Die Funktion des fiktiven Künstlers in Roman und Kunsttheorie der deutschen Romantik, Heidelberg 1987 (Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 78), S.109.

²¹⁷ KA, VIII, S. 45.

²¹⁸ a.a.O. S. 21f.

²¹⁹ KA, V, S. 37.

*konsequentes Betragen. Mitten im Stande der äussersten Verderbtheit zeigte sie eine Art von Charakter,*²²⁰;

Lisettes Sinnlichkeit äussert sich neben der ausdifferenzierten Erotik in einem ausgeprägten Kunstsinn.

*Ihr Boudoir war einfach und ohne alle gewöhnlichen Meublen, nur von allen Seiten grosse, kostbare Spiegel und wo noch Raum übrig blieb, einige gute Kopien von den vollüstigen Gemälden des Correggio und Tizian, desgleichen einige schöne Originale von frischen, vollen Blumen- und Fruchtstücken.*²²¹

Kunsttheorien interessieren sie nicht, ihre Aufmerksamkeit gilt vor allem der sinnlichen Ausdruckskraft eines Kunstwerkes.

*Doch schätzt sie an Statuen und an Zeichnungen nur die lebendige Kraft, und an Gemälden nur den Zauber der Farben, die Wahrheit des Fleisches und allenfalls die Täuschung des Lichtes. Sprach ihr jemand von Regeln, vom Ideal und von der sogenannten Zeichnung, so lachte sie oder hörte nicht zu.*²²²

Julius legt Wert auf ihre Beurteilung seiner Bilder, während ihres Beisammenseins entstehen seine besten Arbeiten.

*Für Musik hatte sie gar kein Gefühl, für die bildenden Künste aber so viel, dass Julius oft mit ihr über seine Arbeiten und Ideen sprach, und die Skizzen für die besten hielt, die er unter ihren Augen und bei ihrem Gespräch entworfen hatte.*²²³

Die Liebe zu Lisette beruht hauptsächlich auf der erstmals als erfüllend erlebten Sexualität.

*Sie geriet dann in eine schöne bacchantische Wut, wild, ausschweifend und unersättlich vergass sie beinahe der Kunst und verfiel in eine hinreissende Anbetung der Männlichkeit. Darum liebte sie Julius, und auch weil sie ihm so ganz ergeben schien ...*²²⁴

Die Sinnlichkeit, die er mit Lisette erfährt, hat nichts mehr mit den abgerissenen, rohen Ausschweifungen seiner Jugendjahre zu tun. Durch die Beziehung zu der Prostituierten schärft sich seine Wahrnehmung für sinnliche Reize, die in seiner künstlerischen Tätigkeit die ersten Früchte trägt.

Allerdings kann sich Julius nicht über ihr Gewerbe hinwegsetzen und das Misstrauen, das er ihr entgegenbringt, als sie von ihm schwanger wird, treibt sie in den Selbstmord²²⁵.

²²⁰ a.a.O. S. 41.

²²¹ a.a.O. S. 42.

²²² a.a.O. S. 42. Lisettes Funktion als Repräsentantin der gebildeten Sinnlichkeit wird aus einer weiteren Umschreibung dieser Stufe deutlich, in der Bezug genommen wird auf die Malerei: „Es ist Elektrizität des Gefühls, dabei aber im Innern ein stilles leises Lauschen, im Äusseren eine gewisse klare Durchsichtigkeit, wie in den hellen Stellen der Malerei, die ein reizbares Auge so deutlich fühlt.“ A.a.O. S. 21.

²²³ A.a.O. S. 42.

²²⁴ A.a.O. S. 43.

²²⁵ Mit der Konzeption der Lisette-Figur kommt die Instrumentalisierung der in den *Lehrjahren der Männlichkeit* dargestellten Frauen aufs deutlichste zum Ausdruck: Nachdem Lisette ihre Funktion erfüllt hat, nämlich den Mann in das Reich der Sinnlichkeit einzuführen, wird sie vom Autor in den Tod geschickt. Vgl. auch Henriette Beeses Interpretation der Lisettepisode: „In ... dem kurzen Abriss des Liebeslebens des Helden ... kommt unter anderen Frauen als feudales Überbleibsel eine Kurtisane vor, eine Frau, die zwischen Männern zum Geldverdienen und solchen unterscheidet, die ihr ausserdem gefallen, die sowohl kunstvoll als auch ekstatisch lieben kann, die Sinn

Nach dieser Erfahrung wendet sich Julius intensiv der Freundschaft mit Männern zu²²⁶. Aber erst durch eine wiederum unglückliche Verbindung zu einer Frau, die sich bereits einem anderen versprochen hat, gelingt es dem Helden, sich vollständig der Kunst zu widmen. Die Entsagung schlägt sich auch in seinen Bildern nieder:

*Was er bildete, war gross gedacht und in altem Stil, aber der Ernst war abschreckend, die Formen fielen ins Ungeheure, das Antike war ihm zu einer harten Manier, und seine Gemäde blieben bei aller Gründlichkeit und Einsicht steif und steinern. Es war vieles zu loben, nur die Anmut fehlte, und darin glich er seinen Werken.*²²⁷

Erst die erneute Begegnung mit einer Frau, zu der er eine schwesterliche Beziehung unterhält, vermag ihm den Zugang zu Phantasie und Anmut verschaffen. Sie wird beschrieben als eine Frau von hohem Verstand und tiefem Gefühl.

*Dabei war ihr jede Beschränktheit häuslicher Frauen fremd, und mit tiefer Schonung und gefühlter Milde sprach sie über die herrschenden Meinungen der Menschen, und über die Ausnahmen und Ausschweifungen derer, die gegen den Strom leben: denn ihr Verstand war so unbestechlich als ihr Gefühl rein und unverfälscht.*²²⁸

Das Gespräch mit ihr „ward durch keine ängstliche Ordnung gelenkt“ und wird beschrieben als „eine reizende Verwirrung von einzelnen Einfällen und allgemeiner Teilnahme, von fortgesetzter Aufmerksamkeit und plötzlicher Zerstreuung“²²⁹. Der Anklang ans Chaotische verweist auf Schlegels Phantasiebegriff. Gefühl und Phantasie können sich nun im Helden frei entfalten. „So erweichte sich sein Gefühl und floss mächtig, wie ein grosser Strom, wenn das Eis schmilzt und bricht, und die Wogen mit neuer Kraft sich durch die alte Bahn reissen“²³⁰. Die emotionale Erneuerung spiegelt sich in seiner künstlerischen Tätigkeit, zu der er frischen Mut fasst und welche ihm die erste Anerkennung einbringt²³¹.

für Spiegel, antike Statuen und schöne Teppiche hat, nicht aber für kunsttheoretische Gespräche. Diese Frau wird nicht vom Helden, jedoch vom Autor, der sie erfunden hat, ermordet. Für den Autor ist sie notwendig, um dem Helden auch diese Seite der Weiblichkeit zu zeigen und beiläufig ihn in die Techniken der physischen Liebe einzuweihen; aber sie ist als Gestalt des Romans und als Frau zu selbständig, zu unabhängig, dabei aber gar nicht einheitlich geraten; sie ist eine fast glaubhafte Frau geworden, welche hinreissen kann, aber nicht zu einer göttlichen Einheit, eher beiseite. Also, weil das nicht sein darf, muss sie a) sich in den Helden verlieben, b) von ihm schwanger werden, und c) wenn er darob etwas betreten ist, sich melodramatisch das Leben nehmen. Das ist eine wichtige Erfahrung für den Helden auf seinem Weg zur wahren Liebe, und für den Autor die einzig mögliche Rettung vor einer Figur, der er eine allzu eigenständige Sinnlichkeit mitgegeben hat, um sie in sein Einheitskonzept zu integrieren oder sie einfach zu vergessen.“ Henriette Beese, ‚Lucinde‘ oder Die neue Liebesreligion, in: alternative, 143/44, 1982, S. 91.

²²⁶ Bei diesen Freundschaften klingt zum Teil Homoerotik an, auch trägt der eine Freund androgyne Züge. KA, V, S. 45.

²²⁷ a.a.O. S. 50.

²²⁸ a.a.O. S. 51.

²²⁹ a.a.O. S. 51.

²³⁰ a.a.O. S. 51.

²³¹ a.a.O. S. 51.

Doch noch immer sind Sinnlichkeit, Phantasie und Liebe vereinzelte Kräfte in der Seele des Helden. Erst in der Begegnung mit Lucinde findet er die volle Erfüllung und erlebt sich als harmonische Ganzheit. In ihr findet er alle drei Stufen, die er in der Beziehung zu ihr noch einmal durchlebt, vereinigt.

Angezogen von der „wunderbaren Gleichheit“ ihrer Charaktere – Lucinde ist ebenfalls Künstlerin und lebt unabhängig – ist es vorerst beglückende Sinnlichkeit, die ihn mit ihr verbindet.

*Aber weder im Taumel der Nächte noch in der Freude der Tage wollte er es Liebe nennen ... Er bege, so war sein Urteil, eine heftige Leidenschaft für sie und werde ewig ihr Freund sein.*²³²

Erst nach mehr als zwei Jahren, als sich ihre Verbindung vertieft hat und Julius die Unterschiede zwischen ihnen wahrnimmt, wird ihm bewusst, dass er ganzheitlich liebt.

*Er glaubte alles in ihr vereinigt zu besitzen, was er sonst einzeln geliebt hatte: die schöne Neuheit des Sinnes, die hinreissende Leidenschaftlichkeit, die bescheidne Tätigkeit und Bildsamkeit und den grossen Charakter.*²³³

Mit der Liebeserfahrung vollendet sich seine Kunst.

*Seine Gemälde belebten sich, ein Strom von beseelendem Licht schien sich darüber zu ergiessen und in frischer Farbe blühte das wahre Fleisch ... Die Formen selbst entsprachen vielleicht nicht immer den angenommenen Gesetzen einer künstlichen Schönheit. Was sie dem Auge empfahl, war eine gewisse stille Anmut, ein tiefer Ausdruck von ruhigem heitern Dasein und von Genuss dieses Daseins.*²³⁴

Julius findet durch seine Liebe zu Lucinde zu seinem eigenen Mittelpunkt, von wo sich sein Wesen und sein Leben zu einem harmonischen Ganzen vereinigen.

*Es war Licht in seinem Innern, er sah und übersah alle Massen seines Lebens und den Gliederbau des Ganzen klar und richtig, weil er in der Mitte stand. Er fühlte, dass er diese Einheit nie verlieren könne, das Rätsel seines Daseins war gelöst, er hatte das Wort gefunden, und alles schien ihm dazu vorherbestimmt und von den frühesten Zeiten darauf angelegt, dass er es in der Liebe finden sollte ...*²³⁵

Die *Lehrjahre der Männlichkeit* enden mit einer Apotheose der Liebesbeziehung zwischen Julius und Lucinde. Liebe, Kunst und Geselligkeit bestimmen fortan das Leben des Helden. Sein Entwicklungsgang ist geprägt durch die Aneignung der Eigenschaften Sinnlichkeit, Phantasie und Liebe, die als „weibliche“ Attribute gedacht sind und vom Mann innerhalb der einzelnen Liebesbeziehungen von der Frau übernommen und integriert werden.

²³² a.a.O. S. 55.

²³³ a.a.O. S. 56.

²³⁴ a.a.O. S. 56.

²³⁵ a.a.O. S. 57.

6.3.2.1.2 Der androgyne Künstler

Das Resultat des Schlegelschen Entwicklungsmodells, wie es in Form der Selbstarstellung des Romanheldens im ersten und letzten Romandrittel gestaltet wurde, beurteilte Eva Domoradzki folgendermaßen: „So ist das neu entstehende Ideal auch nicht der androgyne Mensch ... sondern es ist der romantische Künstler – ein Mann“²³⁶. Um den Aussagewert dieser Feststellung überprüfen zu können, muss kurz auf den Künstlerbegriff des Autors eingegangen werden. Die Hauptaufgabe des Künstlers sieht Schlegel in der Übernahme einer Vermittlerfunktion.

*Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, mitzuteilen, und darzustellen allen Menschen in Sitten und Taten, in Worten und Werken ... Vermitteln und Vermitteltwerden ist das ganze höhere Leben des Menschen, und jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen.*²³⁷

In diesem Sinne sind Künstler höhere Menschen. „Was die Menschen unter den anderen Bildungen der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen.“²³⁸ Ihre Aufgabe, das Göttliche als höchstes Erkenntnisprinzip erkenn- und darstellbar zu machen, vermögen Künstler deshalb zu erfüllen, weil sie den Mittelpunkt in sich selbst gefunden haben. „Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat.“²³⁹ Im Künstler vollzieht sich die Fluktuation zwischen Individualität und Universalität.

*Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äussern Menschheit zusammentreffen und in welchem die innere zunächst wirkt.*²⁴⁰

Die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Einzelem und der Gattung, die Herstellung aller diachronen und synchronen Zusammenhänge kann nur gelingen, wenn der Künstler sich als bewusstes Subjekt von allem Persönlichen und Zufälligen befreit. „Wie könnte d[er] d[as] Individ[uelle] s.[einer] Nation oder s.[eines] Zeitalters auszusprechen wagen, der seine eigne Personalität nicht hingeben kann“²⁴¹. Durch Selbststeigerung und Selbstpreisgabe verwandelt sich das begrenzte, fremdbestimmte Subjekt zur freien künstlerischen Subjektivität. „Der Künstler, der nicht sein ganzes Selbst preisgibt, ist ein unnützer Knecht.“²⁴² Neben der Vermittlung des Göttlichen hat der Künstler die Aufgabe, die Menschen zu bilden.

*Der Künstler darf ebenso wenig herrschen als dienen wollen. Er kann nur bilden, nichts als bilden, für den Staat also nur das tun, dass er Herrscher und Diener bilde, dass er Politiker und Ökonomen zu Künstlern erhebe.*²⁴³

²³⁶ Domoradzki, Weiblichkeitsentwurf, S. 174.

²³⁷ KA, II, S. 260, Idee Nr. 44.

²³⁸ a.a.O. S. 260, Idee Nr. 43.

²³⁹ a.a.O. S. 260, Idee Nr. 45.

²⁴⁰ a.a.O. S. 262, Fragment Nr. 64.

²⁴¹ KA, XVI, S. 221.

²⁴² KA, II, S. 267, Idee Nr. 113.

²⁴³ a.a.O. S. 261, Idee Nr. 54.

Dies wird einerseits gefordert, weil die künstlerische Seinsweise das Ideal der menschlichen Existenz verkörpert. „Wo die Künstler eine Familie bilden, da sind Urversammlungen der Menschheit“²⁴⁴. Und andererseits ist die Voraussetzung dafür gegeben, weil jeder Mensch als potentieller Künstler betrachtet wird. „<Jeder Mensch ist gebohrner Künstler“²⁴⁵. Das Postulat, dass alle Menschen Künstler sein sollen, wurde von Schlegel immer wieder formuliert, die jetzige Unterscheidung in künstlerisch Tätige und andere als Übergangszustand bezeichnet. Die Bestimmung des Menschen wird als künstlerisches Dasein definiert und für die Zukunft gefordert. Menschliches Leben als eine universelle Deutungszusammenhänge darstellende Daseinsweise erweist sich neben Androgynität als konstitutives Element des Schlegelschen Humanitätsideals. In der anthropologischen Terminologie des Autors erweist sich dabei das Ruhen im eigenen Mittelpunkt als Schnittstelle des die Geschlechtsschranken überwindenden und des künstlerisch tätigen Menschen²⁴⁶.

In den philosophischen Notizen um 1800 fragt Schlegel: „Findet d[ie] höhere Potenzierung des Mannes zum Helden und zum Künstler bei Frauen Statt?“²⁴⁷ In den *Lehrjahren der Männlichkeit* hat er diese ‚Potenzierung‘ seines Romanhelden mittels der einzelnen Liebesepisoden dargestellt. Die neugefundene Identität als Künstler wird von Julius an verschiedenen Stellen angesprochen. Am Ende der ‚Lehrjahre‘ heisst es:

Wie seine Kunst sich vollendete und ihm von selbst in ihr gelang, was er zuvor durch kein Streben und Arbeiten erringen konnte: so ward ihm auch sein Leben zum Kunstwerk, ohne dass er eigentlich wahrnahm, wie es geschah.²⁴⁸

Neben der bildenden Kunst kommt jetzt die Poesie hinzu. Julius ist durch die Liebeserfahrung imstande, den Roman zu schreiben und seine Vergangenheit als zusammenhängende Geschichte darzustellen. „Auch er erinnerte sich an die Vergangenheit und sein Leben ward ihm, indem er es ihr erzählte, zum erstenmal zu einer gebildeten Geschichte.“²⁴⁹ Am Anfang des Romans stellt er sich als „ein gebildeter Liebhaber und Schriftsteller“²⁵⁰ vor.

Neben der Kunst fühlt er sich auch zu männlichen Tätigkeiten berufen.

²⁴⁴ a.a.O. S. 268, Idee Nr. 122.

²⁴⁵ KA, XVIII, S. 255.

²⁴⁶ Die gesellschaftliche und politische Bedeutung, die Schlegel den Künstlern beimass, erläutert Hausdörfer, *Rebellion*, S. 109ff.

²⁴⁷ KA, XVIII, S. 379.

²⁴⁸ KA, V, S. 57.

²⁴⁹ a.a.O. S. 53.

²⁵⁰ a.a.O. S. 9.

*Ich fühlte nie mehr Zuversicht und Mut, als Mann unter Männern zu wirken, ein heldenmässiges Leben zu beginnen und auszuführen und mit Freunden verbrüdet für die Ewigkeit zu handeln.*²⁵¹

Neben heldenhaften Aktivitäten in der Welt ist die Freundschaft der zweite Bereich, in dem sich Julius als Mann bewegt. Eine der freundschaftlichen Beziehungen wird in den beiden Briefen an Antonio thematisiert²⁵². Julius behält also durchaus als männlich definierte Eigenschaften und Tätigkeiten bei. Seine Androgynität zeigt sich darin, dass er sowohl wie ein Mann als auch wie eine Frau zu lieben versteht, was ihn in letzter Konsequenz zum Künstler macht. Die androgyne Liebesfähigkeit kommt in der berühmt-berüchtigten Rollentauschszene zum Ausdruck:

*Eine unter allen ist die witzigste und die schönste: wenn wir die Rollen vertauschen und mit kindischer Lust wetteifern, wer den andern täuschender nachäffen kann, ob dir die schonende Heftigkeit des Mannes besser gelingt, oder mir die anziehende Hingebung des Weibes ... Ich sehe hier eine wunderbare sinnreich bedeutende Allegorie auf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit.*²⁵³

Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen Lucindes Liebe und seiner eigenen. „Ich kann nicht mehr sagen, meine Liebe oder deine Liebe; beide sind sich gleich und vollkommen Eins, so viel Liebe als Gegenliebe.“²⁵⁴ Seine Sinnlichkeit hat sich verfeinert. „Die äussersten Enden der zügellosen Lust und der stillen Ahndung leben zugleich in mir.“²⁵⁵ Der Eros wird in sakralisierter Form erlebt.

*Aber gern und tief verlor ich mich in alle die Vermischungen und Verschlingungen von Freude und Schmerz, aus denen die Würze des Lebens und die Blüte der Empfindung hervorgeht, die geistige Wollust wie die sinnliche Seligkeit.*²⁵⁶

Die Sexualität zwischen Julius und Lucinde ist „das heiligste Wunder der Natur“²⁵⁷, sie umarmen sich „mit eben so viel Ausgelassenheit als Religion“²⁵⁸.

²⁵¹ a.a.O. S. 65f.

²⁵² a.a.O. S. 74ff. Obwohl Schlegel zwischen den Begriffen ‚Liebe‘ und ‚Freundschaft‘ nicht grundsätzlich unterscheidet, unternimmt er eine geschlechtsspezifische Zuordnung. Im Roman fragt Lucinde, ob Julius die Frauen zur Freundschaft unfähig halte. Er antwortet: „Ja! aber die Unfähigkeit, glaube ich, liegt mehr in der Freundschaft als in euch. Ihr liebt alles was ihr liebt ganz, wie den Geliebten und das Kind ... Die Freundschaft ist für euch zu vielseitig und einseitig. Sie muss ganz geistig sein und durchaus bestimmte Grenzen haben. Diese Absonderung würde euer Wesen nur auf eine feinere Art eben so vollkommen zerstören wie blosse Sinnlichkeit ohne Liebe.“ a.a.O. S. 34. In den literarischen Notizen hält Schlegel fest: „Die Frauen bedürfen der Freundschaft nicht d. h. sie brauch[en] gar nicht zur Liebe gebildet werden.“ KA, XVI, S. 221. Und an anderer Stelle: „Alles Leben ist männlich und weiblich. Die Wollust ist ebelicher/ die Liebe freundschaftlicher. Weiblichkeit mehr zur Ehe. Männlichkeit mehr zur Freundschaft.“ a.a.O. S. 224.

²⁵³ KA, V, S. 12. Gerrit Hoche hat darauf hingewiesen, dass der von Schlegel thematisierte Stellungswechsel im Geschlechtsakt über den erotischen Bereich hinausweist und sich als Gegenmodell zu Fichtes und zu Humboldts anthropologischen Geschlechterdiskurs versteht. Hoche, Liebesentwürfe, S. 122f. Hoche folgert: „So soll der Rollentausch von Julius und Lucinde allegorisch ihre gesamte individuelle Persönlichkeit mit einbeziehen. Dabei wird gleichzeitig der Perspektivwechsel figuriert, der eine Grundvoraussetzung für das wechselseitige Verstehen der Individualität der/des andern darstellt und den romantischen Liebesentwurf als Identitätsmodell auszeichnet.“ a.a.O. S. 123. Dies trifft im Roman sicherlich für das männliche Subjekt zu.

²⁵⁴ KA, V, S. 11.

²⁵⁵ a.a.O. S. 10.

²⁵⁶ a.a.O. S. 7.

²⁵⁷ a.a.O. S. 57.

²⁵⁸ a.a.O. S. 8.

Auch Phantasie, die sich Julius auf der zweiten Stufe der Liebesschule durch die Frau aneignen konnte, besitzt er jetzt in hohem Masse. Das erste Kapitel, das in Form eines Briefes an Lucinde erscheint, beginnt mit der Beschreibung einer Situation, in der sich Julius in der Einsamkeit seiner Sehnsucht nach Lucinde hingibt.

*... nicht nach deinen Lippen allein sehnte ich mich, oder nach deinen Augen, oder nach deinem Leibe: sondern es war eine romantische Verwirrung von allen diesen Dingen, ein wundersames Gemisch von den verschiedensten Erinnerungen und Sehnsuchten.*²⁵⁹

In diesem sehnsuchtsvollen Zustand begegnet ihm Lucinde.

*Alle Mysterien des weiblichen und männlichen Mutwillens schienen mich zu umschweben, als mich Einsamen plötzlich deine wahre Gegenwart ... vollends entzündete.*²⁶⁰

Unmittelbar nach der sich nun ereignenden Vereinigung der beiden Liebenden wird die beschriebene Szene als Traum entlarvt.

*Du bist so ausserordentlich klug, liebste Lucinde, dass du wahrscheinlich schon längst auf die Vermutung geraten bist, dies alles sei nur ein schöner Traum.*²⁶¹

Der Zustand der Einsamkeit, in dem Julius „einen tiefen Blick in das Verborgene der Natur zu tun“²⁶² glaubte, in dem sich die Gesetze der Zeit aufhoben²⁶³, und in dem sich ihm die Geheimnisse des ‚weiblichen und männlichen Mutwillens‘ enthüllten sowie die sexuelle Vereinigung mit Lucinde sind der „Phantasie des Liebenden“²⁶⁴ entsprungen. Julius erweist sich als ein Liebender, der in das Mysterium der Phantasie eingeweiht ist. In seinem Wachtraum erlebt er das Vermögen der Phantasie, „intensive Unendlichkeit“ (der normale Zeitfluss ist aufgehoben) und „Unzertrennlichkeit ohne Zahl und Mass“ (androgynen Zustand, sexuelle Vereinigung) herzustellen. Die Gemütsverfassung in der Einsamkeit liefert die Voraussetzung, um den „Weg ... nach Innen“ zu gehen²⁶⁵.

An anderer Stelle berichtet Julius von einem ähnlichen Zustand.

*Erst nachdem die Kraft der angespannten Vernunft ... erschlaffte, überliess ich mich dem Strome der Gedanken, und hörte willig alle die bunten Märchen an, mit denen Begierde und Einbildung, unwiderstehliche Sirenen in meiner eigenen Brust, meine Sinne bezauberten.*²⁶⁶

²⁵⁹ a.a.O. S. 7.

²⁶⁰ a.a.O. S. 7.

²⁶¹ a.a.O. S. 8.

²⁶² a.a.O. S. 7.

²⁶³ Lucinde erscheint ihm als „kindliches Mädchen“, als „Frau in der vollen Blüte“ und als „würdige Mutter“. a.a.O. S. 7. Auch die Gleichzeitigkeit von Erinnerungen und Sehnsucht verweist auf den ausser Kraft gesetzten Zeitstrom.

²⁶⁴ a.a.O. S. 8.

²⁶⁵ Julius weist in diesem Zustand alle Eigenschaften auf, wie sie zur Beschreibung des phantasievollen Liebenden benützt wurden. a.a.O. S. 21.

²⁶⁶ a.a.O. S. 26.

Die Eigenschaft der Phantasie, Wirklichkeit zu konstituieren, zeigt jetzt konkrete Konsequenzen.

*Die zarte Musik der Fantasie schien die Lücken der Sehnsucht auszufüllen. Dankbar nahm ich das wahr und beschloss, was das hohe Glück mir diesmal gegeben, auch künftig durch eigne Erfindsamkeit für uns beide zu wiederholen, und dir dieses Gedicht der Wahrheit zu beginnen. So erzeugte sich der erste Keim zu dem wundersamen Gewächs von Willkür und Liebe.*²⁶⁷

Während dieser Reflexion über die Entstehung des Romans gibt Julius die Phantasie, die ‚eigene Erfindsamkeit‘ als Ursprung der *Lucinde* an. Die Phantasie wird im Roman selbst als wesentlicher Faktor der Textproduktion genannt, womit Schlegel einen poetologischen Rekurs auf seine eigene Romantheorie vornimmt, welche die Phantasie als massgebendes Formprinzip definierte. An dieser Stelle wird Schlegels Konzept der gegenseitigen Bedingung von Androgynie und künstlerischer Produktion deutlich. Julius, der sich mittels Beziehungen zu Frauen Phantasie aneignen konnte, wird dadurch befähigt, den Roman zu dichten, d.h. die Aneignung von als „weiblich“ gedachten Eigenschaften führt den Mann zu einer psychischen Vervollständigung, welche ästhetische Produktion ermöglicht²⁶⁸.

Neben den in seiner Liebesschule erworbenen Eigenschaften trägt Julius noch weitere Züge, die im Roman als explizit „weiblich“ definiert werden. In einem Vergleich des männlichen mit dem weiblichen Geist wird dem letzteren ein Vermögen zur Vorurteilslosigkeit zugesprochen.

*Wie die weibliche Kleidung vor der männlichen, so hat auch der weibliche Geist vor dem männlichen den Vorzug, dass man sich da durch eine einzige kühne Kombination über alle Vorurteile der Kultur und bürgerlichen Konventionen wegsetzen und mit einemmale mitten im Stande der Unschuld und im Schoß der Natur befinden kann.*²⁶⁹

Das sich Hinwegsetzen über gesellschaftliche Konventionen erscheint im Roman unter dem Begriff der Frechheit, welche in der ‚Allegorie von der Frechheit‘ als weibliche allegorische Figur auftritt. Im Anschluss an die Rollentauschszene verteidigt Julius das Veröffentlichen dieser Intimität mit dem Hinweis, dass er eben diese Form der Frechheit besitze, welche mit Unschuld einhergehe. Als Veranschaulichung dient ihm die Charakterisierung der kleinen Wilhelmine, welche sich in ihrer kindlichen Unschuld nicht um das Urteil ihrer Umgebung kümmere.

*Und nun sieh! Diese lebenswürdige Wilhelmine findet nicht selten ein unaussprechliches Vergnügen darin, auf dem Rücken liegend mit den Beinchen in die Höhe zu gestikulieren, unbekümmert um ihren Rock und das Urteil der Welt. Wenn das Wilhelmine tut, was darf ich nicht tun, da ich doch bei Gott! ein Mann bin, und nicht zarter zu sein brauche wie das zarteste weibliche Wesen?*²⁷⁰

²⁶⁷ a.a.O. S. 26.

²⁶⁸ Dass der androgyne Künstler bei Schlegel auf der Vereinnahmung des Weiblichen und einer Entpersonalisierung der Frau beruht, hat Silke Horstkotte gezeigt. S. Horstkotte: Androgynie Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk von Clemens Brentano. Tübingen 2004 (Hermæa. Germanistische Forschungen, Neue Folge, Bd. 104), S. 58ff.

²⁶⁹ KA, V, S. 20.

²⁷⁰ a.a.O. S. 15.

Julius stellt sich hier als ein Mann dar, welcher diese spezifische Art der unschuldigen Frechheit besitzt. Gleichzeitig erweist sich die Frechheit als ein Moment der Textproduktion, denn Wilhelmine stellt eine Allegorie auf den Roman dar.

*Denn diese Charakteristik soll ja nichts darstellen als ein Ideal, welches ich mir stets vor Augen halten will, um in diesem kleinen Kunstwerke schöner und zierlicher Lebensweisheit nie von der zarten Linie des Schicklichen zu verirren, und dir, damit du alle die Freiheiten und Frechheiten, die ich mir noch zu nehmen denke, im voraus verzeihst ...*²⁷¹

Ähnlich wie beim Phantasiebegriff ist wiederum eine den Frauen zugeschriebene Eigenschaft als Ergänzung für den Mann gedacht. Gleichzeitig wird diese zum unabdingbaren Element der künstlerischen Produktivität²⁷².

Derselbe Sachverhalt zeigt sich bei einem weiteren „weiblichen“ Attribut. In dem Kapitel *Idylle und Müßiggang* wird dem aufklärerischen Utilitarismus eine Apologie der Passivität entgegengehalten. Der Müßiggang als passive Seinsweise, sprachlich mit vegetativer Metaphorik angereichert, wird als spezifisch „weibliche“ Existenzform definiert.

*Endlich wo ist mehr Genuss, und mehr Dauer, Kraft und Geist des Genusses; bei den Frauen, deren Verhältnis wir Passivität nennen, oder etwa bei den Männern, bei denen der Übergang von übereilender Wut zur Langeweile schneller ist, als der Übergang vom Guten zum Bösen.*²⁷³

Wiederum erweist sich eine als wesentlich „weiblich“ gedachte Eigenschaft als Voraussetzung für alles künstlerische Schaffen.

*Wie geschieht alles Denken und Dichten, als dass man sich der Einwirkung irgend eines Genius ganz überlässt und hingibt? Und doch ist das Sprechen und Bilden nur Nebensache in allen Künsten und Wissenschaften, das Wesentliche ist das Denken und Dichten, und das ist nur durch Passivität möglich.*²⁷⁴

Eingangs des Kapitels erzählt Julius von diesem Zustand, in dem er sich befand, als er den Entschluss fasste, den Roman zu schreiben.

*Ich sass, da ich so in mir sprach, wie ein nachdenkliches Mädchen in einer gedankenlosen Romanze am Bach, sah den fliehenden Wellen nach ... Gleich einem Weisen des Orients war ich ganz versunken in ein heiliges Hinbrüten und ruhiges Anschauen der ewigen Substanzen ... und ohne es deutlich zu wollen, oder mich unwürdig zu bemühen, bildete und dichtete ich auch unsere ewigen Substanzen ...*²⁷⁵

²⁷¹ a.a.O. S. 15.

²⁷² In dem Kapitel Allegorie von der Frechheit, in welchem Schlegel seine Poetik auf der allegorischen Ebene darlegt, wird dieser Mechanismus noch einmal aufgenommen und verdeutlicht. Von den vier Jünglingen wählt der phantastische Knabe, der den Roman ‚Lucinde‘ verkörpert und in androgyner Gestalt auftritt („Man hätte den fantastischen Knaben eben sogar für ein mutwilliges Mädchen halten mögen, das sich aus Laune verkleidet.“ KA, V, S. 17), unter verschiedenen Frauenfiguren die Frechheit. Zuvor entlarvte die Frechheit die schöne Seele, die Sittlichkeit, die Bescheidenheit, die Dezenz und die Delikatesse als unnatürlich und deshalb als unanständig. KA, V. S. 16ff.

²⁷³ a.a.O. S. 27.

²⁷⁴ a.a.O. S. 27.

²⁷⁵ a.a.O. S. 25f.

Der Ich-Erzähler gibt sich als Kenner des Müssiggangs zu erkennen; „weibliche“ Passivität, welche zur unabdingbaren Voraussetzung für künstlerisches Schaffen erklärt wird, ist der Zustand, in dem sich Julius als Dichter des Romans befindet.

Die Entwicklung, die Schlegels Held durchläuft, führt zu einer androgynen Seinsweise, in der der Geschlechtsantagonismus als überwunden erklärt wird. Die psychische Vervollständigung des Protagonisten, die sich mittels Aneignung von „weiblichen“ Eigenschaften realisiert, ist die notwendige Voraussetzung für die neugefundene künstlerische Identität. Konstitutiv für diese neue Identität sind Kategorien wie sinnliche und geistige Liebesfähigkeit, Phantasie, Frechheit und Passivität; Kategorien, die einerseits als „weibliche“ Eigenschaften definiert werden, gleichzeitig aber auch als wesentliche Elemente der Schlegelschen Kunsttheorie fungieren. Androgynie und künstlerische Produktivität korrelieren in Schlegels Anthropologie also insofern, als eine wechselseitige Abhängigkeit besteht: Der Künstler muss notgedrungen androgyn sein, wie sich auch Androgynie in Form von künstlerischer Tätigkeit äußert²⁷⁶.

Allerdings wird vor diesem Hintergrund die Einlösung des poetologischen Progressionsmodells in Form des Romans problematisch, wie Silke Horstkotte festgestellt hat:

Denn in der vollendeten Idylle der romantischen Liebe, die am Ende der ‚Lucinde‘ Gestalt gewinnt, liegt eine Einlösung des Ideals der romantischen Poesie vor. Der Roman ist damit nicht fortschreibbar. Während das Weibliche zunächst Fantasie freisetzt und dichterische Produktivität ermöglicht, führt die Okkupation und damit die Auslöschung des Weiblichen später zum Verstummen des literarischen Textes.²⁷⁷

Damit setzt Schlegel Androgynie zwar konstitutiv für poetische Produktion voraus, bleibt aber, u.a. aufgrund des literarisch eingelösten Ideals hinter seiner eigenen Poetologie der ‚progressiven Universalpoesie‘ zurück. Dazu trägt des Weiteren die einseitige Gestaltung der Frauenfiguren in seinem Roman bei, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

6.3.2.2 Lucinde

Das Frauenbild, welches Schlegel in Gestalt der Titelheldin seines Romans dargestellt hat, ist in der jüngeren Forschung in zahlreichen Untersuchungen kritisch beleuchtet worden²⁷⁸. Auf den ersten Blick

²⁷⁶ Gerrit Hoche hat darauf hingewiesen, dass sich mittels des Motivs der Umarmung die Anordnung der Romankapitel als androgyn erweist: „Die geschlechtstypischen Kodierungen der Kapitel erfolgen dabei zum einen textimmanent, zum andern werden aber auch entsprechend kodierte Gattungsvorstellungen aus dem zeitgenössischen Geschlechterdiskurs aufgegriffen. Diesbezüglich erscheint Lucinde als Synthese der ‚männlich‘ konnotierten Gattung des Bildungsromans und des weiblich konnotierten Briefromans, deren Verbindung gleichsam das Androgynitätsideal der Liebe zur Darstellung bringt.“ Hoche, Liebesentwürfe, S. 142.

²⁷⁷ Horstkotte, Autorschaft, S. 62.

²⁷⁸ Bärbel Becker-Cantarino, Schlegels Lucinde. Zum Frauenbild der Frühromantik, in: Colloquia Germanica, 10, 1976/77, S. 128-139, dies., Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik, in: Wolfgang Paulsen (Hrsg.), Die Frau als Heldin und Autorin. Neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur, Bern, München 1979, S. 111 – 124, dies., „Feminismus“ und „Emanzipation“. Zum Geschlechterdiskurs der deutschen Romantik am Beispiel der Lucinde und ihrer Rezeption. In: Salons der

springt die Blässe der Protagonistin im Vergleich mit dem Romanhelden ins Auge. Aussagen über Lucinde sind im Text weitaus spärlicher zu finden als solche über Julius, ihr Leben vor der Begegnung mit Julius wird nur mit wenigen Worten angedeutet, eine Entwicklungsgeschichte in Analogie zu den *Lehrjahren* ist ganz ausgeklammert. Schlegel selbst ist dieses Ungleichgewicht nicht verborgen geblieben. Wiederholt äusserte er sich zu einer „weiblichen“ Fortsetzung des Romans²⁷⁹. In dem fertiggestellten ersten Teil des Romans fungiert Lucinde hauptsächlich als Brief- und Gesprächspartnerin und als Rezipientin des gesamten von Julius produzierten Textes²⁸⁰.

6.3.2.2.1 Die Frau als menschliche Pflanze

Der Weiblichkeitsdiskurs wird im Roman auffällig häufig begleitet von einem Motiv, welches in den Kontext von Schlegels Theorie des Vegetabilischen gehört²⁸¹. Der Autor benützt die Pflanzenmetaphorik in mehrfacher Weise. Einerseits ist ihm das Vegetabilische der Inbegriff für „Weiblichkeit“. So notiert er beispielsweise parallel zur Abfassung der *Lucinde*:

*Selbst Freude und Schmerz der Frauen ist vegetabilisch; sie welken oder blühen auf.*²⁸²

*Die weibliche Gestalt ist ganz Blüte und Frucht – der Blumen und Fruchtkelch herrscht in ihrem Leibe. Die eckigere Organisation d[es] Mannes ist viell. [eicht] mehr Miner[alisch].*²⁸³

Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons. Hrsg. v. H. Schult. Berlin, New York 1997, S. 21 – 44, Richard Littlejohns, The ‚Bekenntnisse eines Ungeschickten‘: A Re-examination of Emanzipatory Ideas in Friedrich Schlegel’s *Lucinde*. In: *The Modern Language Review*, 72, 1977, S. 605 – 614, Sigrid Weigel, Wider die Romantische Mode. Zur ästhetischen Funktion des Weiblichen in Friedrich Schlegels „*Lucinde*“ und Inge Stephan, „Dass ich Eins und doppelt bin ...“. Geschlechtertausch als literarisches Thema, beide Aufsätze in: *Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft, Literatur im historischen Prozess, Argument-Sonderband 96, Neue Folge 6*, 1983, S. 67 – 82 und S. 153 – 175, Marlis Gerhardt, Über Macht und Ohnmacht, in: Claudia Opitz (Hrsg.), *Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983*, Weingarten 1984, S. 123 – 136, Carola Hilmes, Die Femme fatale. Ein Weiblichkeitstypus in der nachromantischen Literatur, Stuttgart 1990, Christine Lehmann, Das Modell Clarissa. Liebe, Verführung, Sexualität und Tod der Romanheldinnen des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, Eva Domoradzki: Und alle Fremdheit ist verschwunden. Status und Funktion des Weiblichen im Werk Friedrich Schlegels. Zur Geschlechtlichkeit einer Denkform. Innsbruck 1992, B. Rehme-Iffert: Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe. In: *Athenäum, Jahrbuch für Romantik*, 2002, S. 111 – 132, dann die bereits zitierten Arbeiten von Sara Friedrichsmeyer, Henriette Beese und Eva Domoradzki.

²⁷⁹ „I der männ[liche] Theil des Buchs, II der weibliche <(machen erst ein ganzes Buch)>.“ KA, XVI, S. 225. In einem Brief an Caroline Schlegel äusserte er sich ausführlicher: „Sehn Sie, das Haupt- und Mittelstück des ersten Bändchens sind *Lehrjahre der Männlichkeit*, wenn auch nicht eigentlich Geschichte, doch reine Darstellung ... Das Gegenstück im zweyten sollten *Weibliche Ansichten* seyn; vielseitige Briefe von Frauen und Mädchen verschiedener Art über die gute und schlechte Gesellschaft. Darstellung der *Gegenwart*, denn Bekenntnisse über die Vergangenheit scheinen mir weniger weiblich, und ich zweifle, ob es *Lehrjahre der Weiblichkeit* giebt. Ich würde mir so lange übel mitspielen, bis ich auch in Styl und Farbe der Darstellung einen deutlichen Anstrich von Weiblichkeit herausbrächte ...“. Schmidt, Caroline, Bd. 1, S. 513. Die Negation eines Entwicklungsprozesses bei Frauen impliziert eine Weiblichkeitsideologie, die die Frau als vollendeten Zustand fasst.

²⁸⁰ Der kommunikationstheoretische Aspekt des Romans wurde von Simonetta Sanna herausgearbeitet. Dies., Schlegels *Lucinde* oder der ästhetische Roman, in: *Deutsche Vierteljahresschrift*, 61, 1987, S. 457-479.

²⁸¹ Es kann an dieser Stelle nicht Schlegels gesamte naturphilosophische Konzeption abgehandelt werden, sondern nur diejenigen Aspekte, die in Bezug auf das Androgynieproblem relevant sind. In Hinsicht auf die Pflanzenmetaphorik in Schlegels Roman ist vor allem der Aufsatz von Esther Hudgins zu erwähnen, wo das Vegetabilische im Kontext des Arabeskenbegriffs als Strukturprinzip und die thematische Verwandtschaft mit Goethes Gedicht *Metamorphose der Pflanzen* herausgearbeitet wird. Esther Hudgins, Das Geheimnis der *Lucinde*-Struktur: Goethes *Die Metamorphose der Pflanzen*, in: *The German Quarterly*, 49 (1976), S. 295 – 311. Novalis Äusserungen zum Pflanzencharakter von Frauen schliessen stellenweise nahtlos an die Schlegelschen an, worauf im Kapitel 7.1.3.5 eingegangen wird.

²⁸² KA, XVI, S. 220.

²⁸³ KA, XVIII, S. 144.

*Das Weib nähert sich auch durch s. [eine] mindere Locomotivität d[er] Pflanze.*²⁸⁴

Auch im Roman wird die Frau wiederholt in Analogie zur Pflanze im weiteren Sinne, zur Blume im engeren Sinne gesetzt. Frauen sind die „schönen Gewächse und Pflanzen im grossen Garten des Lebens“²⁸⁵, als Mädchen sind sie Knospen, als Frauen aufgegangene Blüten²⁸⁶. „Weibliche“ Passivität, welche Schlegel als Fähigkeit zum Müssigang definierte, wird als „reines Vegetieren“²⁸⁷ bezeichnet.

Andererseits fungiert die Pflanzenmetapher als Symbol für die vollendete Menschheit.

*Um alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste.*²⁸⁸

Die gesamte Menschheit wird als „unendliche Pflanze“²⁸⁹ bezeichnet, Menschen sind „die edelsten Gewächse dieser schönen Erde“²⁹⁰, menschliches Leben wird mit pflanzlichem Wachstum verglichen. „Das bescheidne Gemüt erkennt es, dass es auch seine wie aller Dinge natürliche Bestimmung sei, zu blühen, zu reifen und zu welken“²⁹¹. Schlegel verwendet die Pflanzenmetapher als Versinnbildlichung seines Humanitätsideals, an welchem die Frau qua Geschlecht teilhat.

*Lass mich's bekennen, ich liebe nicht dich allein, ich liebe die Weiblichkeit selbst. Ich liebe sie nicht bloss, ich bete sie an, weil ich die Menschheit anbete, und weil die Blume der Gipfel der Pflanze und ihrer natürlichen Schönheit und Bildung ist.*²⁹²

Ursprüngliche Naturverbundenheit und Passivität sind dabei die als „weiblich“ definierten Eigenschaften, die die Frau von vornherein besitzt und sie zur Repräsentantin der vollendeten Menschheit mache²⁹³.

Die Theorie des Vegetabilischen umfasst neben der Äquivalenz von Pflanze und Menschheit eine weitere Bedeutung. Aurnhammer hat in seiner Motivgeschichte zur Androgynie nachgewiesen, wie im Verlaufe der Aufklärung das Androgyniekonzept von den mythologischen Wurzeln abgelöst wurde und mit der Entdeckung der Monözie (d.i. die Einhäusigkeit der Pflanzen, also das Vorhandensein beider Geschlechter auf derselben Pflanze in Form von eingeschlechtlichen Blüten) eine botanische Beglaubigung erfuhr²⁹⁴. Bei Autoren wie Goethe, Novalis und dann vor allem in der Naturphilosophie

²⁸⁴ a.a.O. S. 145.

²⁸⁵ KA, V, S. 22.

²⁸⁶ a.a.O. S. 22.

²⁸⁷ a.a.O. S. 27.

²⁸⁸ a.a.O. S. 27.

²⁸⁹ a.a.O. S. 27.

²⁹⁰ a.a.O. S. 58.

²⁹¹ a.a.O. S. 58.

²⁹² a.a.O. S. 23.

²⁹³ Die Überhöhung des Weiblichen zum Menschlichen, wie es in der Lucinde durch die Pflanzenmetaphorik zum Ausdruck kommt, hat Sigrid Weigel veranlasst, in den beiden Hauptfiguren eine geschlechtsspezifische Verteilung der ästhetischen Kategorien Progression und Vollendung zu sehen. Weigel, *Romantische Mode*, S. 69ff.

²⁹⁴ Aurnhammer, *Androgynie*, S. 177ff.

von Johann Wilhelm Ritter fand die Übertragung des botanischen Hermaphroditismus auf das Geschlechtsverhältnis statt. In diesem Sinne notiert Schlegel: „Auch als Hermaphrodit ist d[ie] Pflanze das höchste“²⁹⁵. Die Pflanze müsste im Roman also auch deshalb als Symbol für Schlegels Humanitätsideal figurieren, weil sie als Sinnbild für Androgynität gedacht wird. In dieser Bedeutung erscheint das Motiv aber nicht für die einzelnen Figuren, sondern nur für das Paar. „Wir beide werden noch einst in Einem Geiste anschauen, dass wir Blüten Einer Pflanze oder Blätter Einer Blume sind ...“²⁹⁶. Die Frau Lucinde und der Mann Julius fügen sich in zweieiniger Einheit zusammen zur androgynen Pflanze, Androgynität erscheint hier also nur im Bild des vereinigten Liebespaars.

6.3.2.2.2 Lucinde – ein androgyner Charakter?

Gegen Ende der *Lehrjahre der Männlichkeit* wird Lucindes Situation umrissen, in der sie sich zum Zeitpunkt der Begegnung mit Julius befand. Sie ist Künstlerin, hat ein Kind verloren und lebt ungebunden und autonom. „Auch sie hatte mit kühner Entschlossenheit alle Rücksichten und alle Bande zerrissen und lebte völlig frei und unabhängig.“²⁹⁷ In dieser ersten Beschreibung wird vor allem die Ähnlichkeit mit Julius betont. Zu dieser gehören die künstlerische Tätigkeit, die Liebe zu Einsamkeit und Natur und die Fähigkeit zur kreativen, selbsttätigen Lebensgestaltung; ihre Kunst hat sich zur Lebenskunst erweitert.

*Lucinde hatte einen entschiednen Hang zum Romantischen, er fühlte sich betroffen über die neue Ähnlichkeit und er entdeckte immer mehrere. Auch sie war von denen, die nicht in der gemeinen Welt leben, sondern in einer eignen selbstgedachten und selbstgebildeten. Nur was sie von Herzen liebte und ehrte, war in der Tat wirklich für sie, alles andre nichts ...*²⁹⁸

Lucindes Malerei mangelt es zwar an Professionalität, jedoch sind in ihr die von Schlegel als romantisch definierten Elemente Liebe und Phantase, Harmonie und Chaos enthalten. „Sie trieb die Malerei nicht wie ein Gewerbe oder eine Kunst, sondern bloss aus Lust und Liebe ...“²⁹⁹ Julius freut sich

*über die schöne Wildheit in ihren Landschaften und über den Geist, mit dem sie die unergründliche Mannichfaltigkeit und wunderbare Übereinstimmung der menschlichen Gesichtszüge auffasste.*³⁰⁰

Auch in der Liebe zur Musik, die Julius als die „romantische Kunst“ bezeichnet, gleichen sich Lucinde und Julius. Im gemeinsamen Gesang drückt sich die Liebe zwischen den beiden in phantastischer, dem Zugriff der Worte entzogener Gestalt aus.

Wie freute sich Julius, da er mit ihr über Musik sprach, und seine innersten und eigensten Gedanken über den heiligen Zauber dieser romantischen Kunst aus ihrem Munde hörte! Da er ihren Gesang

²⁹⁵ KA, XVIII, S. 153.

²⁹⁶ KA, V, S. 12.

²⁹⁷ a.a.O. S. 53.

²⁹⁸ a.a.O. S. 53.

²⁹⁹ a.a.O. S. 53.

³⁰⁰ a.a.O. S. 53.

*vernahm, der sich rein und stark gebildet aus tiefer weicher Seele hob, da er ihn mit dem seinigen begleitete, und ihre Stimmen bald in Eins flossen, bald Fragen und Antworten der zartesten Empfindung wechselten, für die es keine Sprache gibt!*³⁰¹

Mit der Beschreibung als romantische Künstlerin wird Lucinde zum Zeitpunkt der ersten Begegnung mit Julius als eine Person präsentiert, die sich auf derselben Entwicklungsstufe wie Julius nach seinen *Lehrjahren* befindet. Ihr Weg dahin wird nicht näher erläutert, ausser mit dem Hinweis auf eine frühere Mutterschaft und dass sie bereits einmal geliebt habe³⁰². Als Verkörperung der vollendeten Menschheit hingegen kommt sie an verschiedenen Stellen zur Sprache. In Lucinde sieht Julius „die volle ganze Menschheit“³⁰³, sie geht mit ihm „durch alle Stufen der Menschheit“³⁰⁴. Sie dient ihm als Mittlerin zwischen seinem zerstückten Ich und „der unteilbaren ewigen Menschheit“³⁰⁵. Diese Aussagen bleiben jedoch abstrakt. Das Humanitätsideal, das Lucinde repräsentieren soll, ist mit Ausnahme von ein paar wenigen Andeutungen nicht ausgestaltet. So erfährt man beispielsweise über weitere künstlerische Betätigungen von Lucinde nichts mehr³⁰⁶. Ganz im Sinne der Schlegelschen Weiblichkeitsideologie braucht Lucinde nicht zur Liebe gebildet werden.

*Darum gibt es in der weiblichen Liebe keine Grade und Stufen der Bildung, überhaupt nichts allgemeines: sondern so viel Individuen, so viel eigentümliche Arten.*³⁰⁷

Die Lucinde-Figur erhält dadurch eine geschlechterstereotypisierte Festschreibung auf die Liebe, die mit einer Idealisierung einhergeht und einen weiblichen Individualitätsprozess verhindert.

*Die Freiheit und Unabhängigkeit von Lucindes Lebensentwurf, die einerseits die Voraussetzung für die Liebe zu Julius darstellt, wird andererseits ganz erheblich eingeschränkt, denn ihr bleibt nur diese Liebe als Entfaltungsraum.*³⁰⁸

Es wird ihr auch eine unerschöpfliche Originalität zugeschrieben³⁰⁹. Doch diese Äusserungen bleiben ebenfalls im luftleeren Raum, da eine konkrete Ausgestaltung von individuellen Charakterzügen fehlt.

Hinweise auf männliche Eigenschaften in der Lucindefigur, was auf einen androgynen Charakter schliessen lassen würde, sind spärlich gesät. Androgynie wird angedeutet durch die Betonung von Lucindes Selbständigkeit und Unabhängigkeit zum Zeitpunkt, als sie Julius kennen lernt³¹⁰. Durch die Beziehung zu Julius, vor allem in den sexuellen Begegnungen, eignet sie sich männliche Eigenschaften

³⁰¹ a.a.O. S. 53f.

³⁰² a.a.O. S. 80.

³⁰³ a.a.O. S. 10.

³⁰⁴ a.a.O. S. 11.

³⁰⁵ a.a.O. S. 71.

³⁰⁶ Der einzige Hinweis ist eine singuläre Aufforderung von Julius, die Kunst nicht zu vernachlässigen. Weshalb diese Aufforderung nötig ist und ob sie Konsequenzen zeigt, wird nicht weiter ausgeführt. a.a.O. S. 67.

³⁰⁷ a.a.O. S. 22.

³⁰⁸ Hoche, Liebesentwürfe, S. 124.

³⁰⁹ KA, V, S. 56.

³¹⁰ vgl. Schlegels Formulierung ‚selbständige Weiblichkeit‘.

wie die „schonende Heftigkeit des Mannes“³¹¹ (Rollentauschszene) und Wut an: „Ich bat sehr, du möchtest dich doch einmal der Wut ganz hingeben ...“³¹² Die Aufgabe des Partners in Lucindes Leben ist es, ihr im Sinne der im *Brief über die Philosophie* definierten „weiblichen“ Bildung Zugang zu Philosophie und Religion zu verschaffen. In einem Brief an Lucinde stellt Julius fest. „Du hast durch mich die Unendlichkeit des menschlichen Geistes kennen gelernt ...“³¹³, und am Ende der *Lehrjahre der Männlichkeit* heisst es:

*Aber die volle Harmonie fand er ... allein in Lucindens Seele, wo die Keime alles Herrlichen und Heiligen nur auf den Strahl seines Geistes warteten, um sich zur schönsten Religion zu entfalten.*³¹⁴

Doch auch hier fehlen Beschreibungen von konkreten Folgen dieser Bildung in Lucindes Leben.

Als weitere männliche Eigenschaft wäre die Freundschaft zu nennen, zu welcher Lucinde fähig ist und welche Lucius bis anhin nur unter Männern für möglich gehalten hat.

*Ja! ich würde es für ein Märchen gehalten haben, dass es solche Freude gebe und solche Liebe, wie ich nun fühle, und eine solche Frau, die mir zugleich die zärtlichste Geliebte und die beste Gesellschaft wäre und auch eine vollkommene Freundin. Denn in der Freundschaft besonders suchte ich alles, was ich entbehrte und was ich in keinem weiblichen Wesen zu finden hoffte.*³¹⁵

Damit sind die androgynen Züge der Protagonistin in Schlegels Roman genannt. Lucinde ist keine Frau in gewöhnlichem Sinne.

*Was Gewohnheit oder Eigensinn weiblich nennen, davon weisst du nichts. Ausser den kleinen Eigenheiten besteht die Weiblichkeit deiner Seele bloss darin, dass Leben und Lieben für sie gleich viel bedeutet; du fühlst alles ganz und unendlich, du weisst von keinen Absonderungen, dein Wesen ist Eins und unteilbar.*³¹⁶

Im krassen Gegensatz zu dieser Aussage steht jedoch das Bild, das im Roman von Lucinde entworfen wird. Denn neben der Liebesfähigkeit, die als genuin „weiblich“ definiert wurde, sind es vor allem traditionelle weibliche Geschlechtsstereotypen, die in der Lucindefigur Gestaltung gefunden haben³¹⁷. Julius sieht in ihr

*Die Eine ewig und einzig Geliebte in vielen Gestalten, bald als kindliches Mädchen, bald als Frau in der vollen Blüte und Energie der Liebe und der Weiblichkeit, und dann als würdige Mutter mit dem ernsten Knaben im Arm.*³¹⁸

³¹¹ a.a.O. S. 12.

³¹² a.a.O. S. 8. Ein paar Jahre später notiert Schlegel: „<Der höhere weibl[iche] Charakter ist – zornfähig männlich.“ KA, XVIII, S. 559.

³¹³ KA, V, S. 67.

³¹⁴ a.a.O. S. 58.

³¹⁵ a.a.O. S. 10.

³¹⁶ a.a.O. S. 11.

³¹⁷ Becker-Cantarino sieht diese Festlegung auf den weiblichen Geschlechtscharakter bereits in der Namensgebung verwirklicht: „Lucindes Namen erinnert an ‚lux‘ (Licht) und an Lucina, die römische Göttin der Geburt. Lucinde steht symbolisch für die ‚Lichtbringerin‘ für Julius ...dies., „Feminismus“, S. 32

³¹⁸ KA, V, S. 7.

Neben einer Krankheit ist die Mutterschaft die einzige Veränderung, die sich in Lucindes Leben abspielt. Ihre Schwangerschaft veranlasst Julius dazu, sie zu mehr Verantwortungsbewusstsein aufzurufen.

*Denke, dass eine neue Ordnung der Dinge für dich beginnt. Bisher hiess ich deinen Leichtsinns schön, weil es an der Zeit war und zum Ganzen stimmte ... Nun ist aber etwas da, worauf du immer Rücksicht nehmen, worauf du alles beziehen wirst.*³¹⁹

Die Mutterschaft wird als neue Identitätsgrundlage gesehen, das Kind wird ins Zentrum von Lucindes Leben gerückt. Während Julius für sich ein „heldenmässiges Leben“³²⁰ in Aussicht stellt, wird Lucindes Aufgabe darauf festgelegt, Mutter und Liebespriesterin zu sein.

*Die deinige (Tugend, Anm. d. Verf.) ist es, gleich der Natur als Priesterin der Freude das Geheimnis der Liebe leise zu offenbaren und in der Mitte würdiger Söhne und Töchter das schöne Leben zu einem heiligen Fest zu weihen.*³²¹

Mit dieser Aufgabenteilung, die Schlegel hier propagiert und verklärt, reproduziert er die geläufige geschlechterspezifische Dichotomie von öffentlicher und privater Sphäre. Lucinde hat zwar teil an der Geselligkeit in Form des Freundeskreises, der sich um das Paar bildet. „Er zog allmählich manche vorzügliche Menschen an sich, Lucinde verband und erhielt das Ganze ...“³²² Doch auch hier wird ihr der Bereich des privaten Austausches zugewiesen, nämlich im Innern der neu entstehenden Gemeinschaft die Beziehungen zu pflegen.

Neben der Reduzierung der Frau auf Mutterschaft und Emotionalität kommen in Schlegels Lucindefigur weitere Geschlechtsstereotypen zum Ausdruck. Durch Lucinde wird dem Erzähler Julius bewusst,

*dass die Frauen allein, die mitten im Schooss der menschlichen Gesellschaft Naturmenschen geblieben sind, den kindlichen Sinn haben, mit dem man die Gunst und Gabe der Götter annehmen muss.*³²³

Kindliche Unschuld und eine ursprüngliche Naturverbundenheit sind Attribute, die im Roman wiederholt der Frau zugeschrieben werden. Progressive Momente liegen in der Betonung der weiblichen Sexualität und darin, dass Julius in Lucinde eine erfahrene Frau mit Vergangenheit gefunden hat.

*Die üppige Ausbildung ihres schönen Wuchses war für die Wut seiner Liebe und seiner Sinne reizender, wie der frische Reiz der Brüste und der Spiegel eines jungfräulichen Leibes. Die hinreissende Kraft und Wärme ihrer Umschliessung war mehr als mädchenhaft; sie hatte einen Anhauch von Begeisterung und Tiefe, den nur eine Mutter haben kann.*³²⁴

Damit setzt sich Schlegel ab von der zeitgenössischen Geschlechterideologie, in der einerseits eine Entsexualisierung des „Weiblichen“ stattgefunden hatte und andererseits ein jungfräuliches Körper-

³¹⁹ a.a.O. S. 66.

³²⁰ a.a.O. S. 66.

³²¹ a.a.O. S. 66.

³²² a.a.O. S. 57.

³²³ a.a.O. S. 55.

³²⁴ a.a.O. S. 55.

ideal vorherrschte³²⁵. In der offenen Thematisierung der Sexualität, welche neben den autobiografischen Zügen und der unkonventionellen Form den Roman in Verruf gebracht hatte, wurde der eigentliche emanzipatorische Anspruch der *Lucinde* gesehen³²⁶. Schlegel ist mit seinem Liebesroman die Überwindung des Dualismus von sinnlicher und geistiger Liebe, wie er ihn an Jakobi kritisiert hatte, gelungen. Dabei ist seine Position in der Nähe von Platons Eros-Definition im *Symposion* anzusiedeln³²⁷. Die damit einhergehende Aufwertung des Geschlechtlichen anhand der offenen Darstellung von unehelicher Sexualität kann als der eigentlich fortschrittliche Ansatz von Schlegels Geschlechtertheorie in der *Lucinde* betrachtet werden. Allerdings enthält sein literarisiertes Androgynie-Modell ein regressives Moment, auch wenn es Schlegel in seinem Roman nicht um ein Emanzipationspostulat ging oder um eine konkrete Veränderung der Geschlechterrollen, sondern um eine Brechung und Umcodierung von geschlechtlich konnotierten Zuschreibungen in Form des Spiels und des Rollenwechsels³²⁸. Denn dem androgynen Künstler Julius wird eine Frauenfigur zur Seite gestellt, die weitestgehend an den traditionellen „weiblichen“ Geschlechtscharakter zurückgebunden wird³²⁹, der jegliche gesellschaftliche und politische Emanzipation ausschliesst; mit der Lucinde-Figur bleibt Schlegel deshalb hinter seinem eigenen postulierten Androgynitäts-Ideal, wie er es zuvor in den theoretischen Schriften entworfen hatte, zurück.

³²⁵ Wie Gerrit Hoche in ihrer bereits erwähnten Untersuchung zum narrativen Liebesentwurf in der *Lucinde* bemerkt hat, entpricht dieser Abweichung vom weiblichen Körperideal auch eine Abweichung vom männlichen. Denn Julius' Körper wird folgendermassen beschrieben: „*Vielmehr waren die Umrisse sanft, die Glieder voll und rund, doch war nirgends ein Überfluss*“. KA, V, S. 55, Hoche, Liebesentwürfe, S. 108.

³²⁶ Becker-Cantarino, Schlegels *Lucinde*, S. 134 und dies., „Feminismus“, S. 34f.

³²⁷ Vgl. hierzu R. Steputat: „Indem er die Liebe als eine leib-seelische Einheit begreift, folgt Schlegel der stufenweisen Eros-Definition im *Symposion*; und genau wie Platon betrachtet er sie schliesslich als ein Streben nach Erkenntnis.“, Steputat, *Frauenbilder*, S. 111.

³²⁸ Vgl. hierzu B. Naumann, die darauf hinweist, dass die Funktion des Poetischen in Schlegels Roman in der ironischen Brechung von festgefühten Konventionen liegt. Naumann, Schlegel, S. 349.

³²⁹ Auch wenn die Lucinde-Figur durchaus mit individuellen Zügen ausgestattet ist (z.B. durch ihre Vergangenheit, die sie ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Konventionen hinter sich gelassen hat), und die monologische Struktur der *Lucinde* zum Teil zu wenig beachtet wurde, kann wohl kaum von einer unhaltbaren feministischen Kritik an Schlegels *Lucinde*-Figur gesprochen werden, wie dies Robert Steputat tut. Steputat, *Frauenbilder*, S. 118ff. Denn auch wenn Schlegel in seinem Roman punktuell Überschreiten von Geschlechtsschranken darstellt, kann nicht darüber hinweggesehen werden, dass neben anderen Geschlechtsstereotypen männliche Entwicklung mit weiblicher Statik kontrastiert wird.

7. ANDROGYNITÄT BEI NOVALIS

7.1 Erörterungen zur Geschlechterdifferenz in den theoretischen Aufzeichnungen

Bei der Herausarbeitung des Schlegelschen Geschlechterkonzepts wurde ein Vorgehen gewählt, in dem die theoretischen Schriften, in denen er sich explizit zum Geschlechterverhältnis äussert bzw. eine eigentliche Theorie der Weiblichkeit entwirft, mit den poetischen Darstellungen verglichen wurden. Derselbe Zugang soll nun auch bei Friedrich von Hardenberg verfolgt werden, wenn auch bei ihm, im Unterschied zu Schlegel, keine in sich geschlossene, zur Veröffentlichung vorgesehene theoretische Schrift zum zeitgenössischen Geschlechterdiskurs vorliegt. Zudem ist es bei Novalis bekanntlich nicht möglich, eine strenge Trennlinie zwischen ästhetischer und wissenschaftlicher Produktion zu ziehen, da es dem Dichter um eine Poetisierung aller Bereiche des menschlichen Denkens und Seins, und damit gerade um eine Verbindung dieser Bereiche ging. Am Ende des 18. Jahrhunderts kommt es zu einem explosionsartigen Anstieg von wissenschaftlichen Erkenntnissen. Novalis teilt die Intention mit anderen Vertretern der romantischen Naturphilosophie, die Einheit der als disparat wahrgenommenen Welt und Natur wiederherzustellen. Dem Dichter kommt jedoch insofern eine Sonderposition innerhalb der romantischen Bewegung zu, als er sich mit seinem Theorieentwurf der Enzyklopädistik darum bemüht, die Einheit der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften zu begründen¹. Hardenbergs grosses Enzyklopädie-Projekt, das *Allgemeine Brouillon* legt davon ein Zeugnis ab. Um den spezifischen Zugang zu den von ihm rezipierten zeitgenössischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Theorien darstellen zu können, soll an dieser Stelle kurz auf Novalis Wissenschaftswahrnehmung, wie sie sich während seiner Ausbildung und der anschliessenden beruflichen Tätigkeit herausbildete, eingegangen werden². Bedingt durch seinen Beruf und sein Interesse ist Hardenbergs Kenntnisstand in mehreren Disziplinen auf der Höhe der Zeit.

Wir wissen heute, dass Novalis mit dem Stand der Mineralogie, der Geologie, der Mathematik, der Chemie, der Physik und der Medizin relativ gut vertraut war, und es ist unstrittig, dass er in den

¹ Herbert Uerlings zeigt in seinem Basisartikel „Novalis und die Wissenschaften“, dass gerade heute die romantische Behandlung der Wissenschaften auf ein neues Interesse stösst, da die Grenze im aktuellen interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zunehmend verschwimmt. H. Uerlings: Novalis und die Wissenschaften. Forschungsstand und Perspektiven, in: Novalis und die Wissenschaften, hrsg. v. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 1 – 20.

² Die berufliche Laufbahn Hardenbergs wurde bereits 1929 von R. Samuel nachgezeichnet und in detaillierter Form von G. Schulz beschrieben. R. Samuel: Der berufliche Werdegang Friedrich von Hardenbergs, in: Romantik-Forschungen, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 16, 1929, S. 85 – 112. G. Schulz: Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis), in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 7, 1963, S. 253 – 312.

*zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Transzendentalphilosophie und frühem deutschen Idealismus ein kompetenter Mitstreiter war.*³

So muss nach Uerlings Hardenberg als „der neben Goethe naturwissenschaftlich kompetenteste Dichter jener Zeit“⁴ eingeschätzt werden.

Hinsichtlich des Geschlechterdiskurses sind dabei vor allem Disziplinen wie Chemie, Physik, Biologie und Medizin von Interesse, die von Novalis für seine anthropologische Konzeption fruchtbar gemacht wurden⁵. Dabei ist allerdings zu beachten, dass es sich allesamt um junge Wissenschaftszweige handelt. So bildet sich beispielsweise die Bezeichnung ‚Biologie‘ erst um 1800 heraus, zuvor wird summarisch von Naturlehre gesprochen, welche auch philosophische Fragestellungen subsummierte.

So steht denn auch am Anfang der wissenschaftlichen Ausbildung des Autors die Philosophie. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre, die im Herbst 1795 beginnt, und der Hemsterhuis- und Kant-Studien folgen, erarbeitet sich Hardenberg sein erkenntnistheoretisches Werkzeug, das während dem gesamten späteren Schaffen zur Anwendung kommt⁶.

Zwei dieser methodischen Ansätze, sind für die Anthropologie und die Geschlechtertheorie im Speziellen von Bedeutung. Zum einen handelt es sich um das Ordo-Inversus-Theorem, das Hardenberg während den Fichte-Studien entwarf, und zum anderen um das Analogie-Verfahren, den berühmten „Zauberstab der Analogie“⁷. Beide Methoden bzw. Denkopoperationen durchziehen Hardenbergs Aussagen zum Geschlechterverhältnis.

³ Uerlings, Novalis, 1997, S. 5.

⁴ aa.O. S. 5.

⁵ Vgl. hierzu U. Stadler: Zur Anthropologie Friedrich von Hardenbergs (Novalis), in: Novalis und die Wissenschaften, hrsg. V. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 87 – 105. Stadler legt in seinem Aufsatz dar, dass die Hardenbergsche Anthropologie neben Lavaters Physiognomie und der Mineralogie des Professors für Bergbaukunst Abraham Gottlieb Werner in Freiberg entscheidende Anstöße aus der zurzeit noch jungen Wissenschaft der Chemie erhalten hat.

⁶ Es kann an dieser Stelle nicht in aller Breite auf Novalis Beitrag zur Transzendentalphilosophie eingegangen werden, wie sie vom Autor in den so genannten Fichte- und Kant-Studien entworfen wurde und von Theodor Haering bereits 1954 gewürdigt wurde. Vgl. Th. Haering: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954. Einen guten Überblick zum Forschungsstand gibt H. Uerlings: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991, S. 105 – 114. Ich beschränke mich auf die beiden folgenden Erkenntnismethoden und auf die daraus resultierenden Konsequenzen für die Geschlechtertheorie.

⁷ F. v. Hardenberg: Die Christenheit oder Europa, zitiert wird im Folgenden aus: Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Hrsg. v. R. Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. 3., nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden mit einem Begleitband. Stuttgart, Bd. 1: 1977, Bd. 2: 1981, Bd. 3: 1983, Bd. 4 wird nach der 2. Aufl. 1975, Bd. 5 nach der 1. Aufl. 1988 zitiert. Hier: Novalis, Schriften, Bd. 2, S. 518 (im Folgenden zitiert unter dem Sigel: HKA).

7.1.1 Die philosophischen Grundlagen der Geschlechtertheorie

Nach einer anfänglichen Beschäftigung mit antiker Philosophie und einigen Studien zu Spinoza folgt eine Auseinandersetzung mit Hemsterhuis, den er später nochmals gründlich lesen wird, und mit der Kantischen und Nachkantischen Transzendentalphilosophie. Nach der intensiven Beschäftigung mit Kants Ethik und Schillers ästhetischer Theorie setzt zwischen Herbst 1795 und Herbst 1796 das systematische Studium der Fichtischen Wissenschaftslehre ein⁸. In diesem Zeitraum entstehen die sogenannten „Fichte-Studien“, 667 Notizen in sechs Gruppen, die sich durch eine die bloße Paraphrasierung und Rezeption hinausgehende eigene Position Hardenbergs auszeichnen. Ab Sommer 1796 stehen der wieder aufgenommene Briefkontakt und die in diesem Zeitraum in Jena stattfindenden Gespräche mit Friedrich Schlegel ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit Fichte, die von den beiden Freunden „symphilosophisches Fichtisieren“ genannt wird⁹.

7.1.1.1 Ordo inversus

Ausgehend von einem Zirkulärschluss innerhalb der Fichtischen Bewusstseinslehre (dessen sich Fichte bereits selbst bewusst ist), der das Verhältnis von Bewusstsein und Selbstbewusstsein betrifft, erkennt Hardenberg, dass das reflexive Selbstbewusstsein immer schon herausgefallen ist aus seinem präreflexiven Einheitsgrund, dem absoluten Sein.

*Wie seine Freunde erkannte Hardenberg aber – und wies das in den <Fichte-Studien> nach -, dass Fichtes Versuch das Selbstbewusstsein als ein Bewusstsein zu denken, in dem Subjektives und Objektives unmittelbar vereinigt sind dergestalt, dass das Ich sich selbst anschaut, widersprüchlich war: Die Selbstanschauung in einem Akt präreflexiven Sichselbstsetzens, in der das Ich sich nieder erkennen soll, setzt voraus, dass es sich schon kennt.*¹⁰

Anstelle des Fichtischen Selbstbewusstseins, in dem Subjektives und Objektives unmittelbar vereinigt sind und in dem das Ich sich selbst anschaut, setzt Novalis das Selbstgefühl. Dieses nicht-thetische Bewusstsein birgt in sich ein Ich „ohne Bewusstsein“¹¹, den Zustand der Identität mit

⁸ Novalis kennt Fichte persönlich, der mit der Familie Hardenberg verbunden ist, und zwar über Novalis' Onkel Freiherr Ernst Haubold von Miltitz, der als Entdecker und Förderer des aus einer mittellosen Familie stammenden Fichtes gilt. Zu einer ersten belegten persönlichen Begegnung zwischen Novalis und Fichte kommt es im Mai 1795 im Hause des Jenaer Professors F.I. Niethammer. Vgl. Bernhard Loheide: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs. Amsterdam, Atlanta 2000, S. 138ff.

⁹ Die Forschung geht heute von einer konsequenten Weiterführung der Fichtischen Systems durch Novalis aus, und nicht von einer grundsätzlichen Abkehr der Frühromantik von der Fichtischen Bewusstseinsphilosophie, wie sie noch Manfred Frank postulierte. Vgl. den Forschungsbericht bei Loheide, Fichte, S. 154 ff.

¹⁰ Uerlings, Hardenberg, S. 115.

¹¹ HKA, II, 63, S. 142.

sich selbst. Gefühl wird von Novalis stets als bedingender und bedingter Gegenbegriff zur „Reflexion“ verstanden. Das Selbstgefühl ist Ausdruck des Zustandes einer präreflexiven Identität mit sich selbst. In ihm stellt sich das rezeptive, ungegenständliche Bewusstsein des Absoluten dar, ohne dass das Absolute als ‚Gegenstand‘ reflektiert werden könnte. Dieser der Reflexion vorgängige Zustand kann postuliert, aber nicht diskursiv durchdrungen werden¹². Das Selbstgefühl bedarf daher, um zu Selbstbewusstsein zu gelangen, der Reflexion, wobei Gefühl und Reflexion bei der Konstituierung von Selbstbewusstsein für Novalis in einem dialektischen Verhältnis stehen. Denn „Gefühl kann sich nicht selber fühlen ... Was ist denn ein Gefühl? Es lässt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus.“¹³ Das heisst, in der Reflexion auf das Gefühl entweicht gerade das in ihm sich Offenbarende. Dieses Problem löst Hardenberg mit der Gedankenfigur des „Ordo inversus“¹⁴. Grundlage dafür ist das schon bei Fichte fungierende Reflexionsgesetz, dass jedes Ding im Entgegengesetzten erkennbar ist¹⁵. Ausgehend von einer etymologischen Behandlung des Begriffs ‚Reflexion‘ als Spiegelung zeigt die Reflexion das Gespiegelte seitenverkehrt und erst eine nochmalige Spiegelung des ersten Bildes gibt den Gegenstand in seinen eigentlichen Verhältnissen ohne Verkehrung wieder. Diese doppelte Reflexion bzw. Reflexion der Reflexion erhält in der Identitätstheorie ausgehend von der Widerspruchsstruktur des Ichs, welches sich zwar wesenhaft als Einheit fühlt, diese jedoch im Bewusstsein nur als vorgängige oder abwesende fassen kann, den Status einer unendlichen Selbstvermittlung. Das Schweben zwischen Gegensätzen stellt für Novalis die autonome Praxis des Ichs dar, seine reflexiv erschlossene Widerspruchsstruktur zu vermitteln. Schweben bedeutet hier Selbstfindung in einem prozessualen Geschehen, in einem Akt der „Selbsthervorbringung“¹⁶, die von der Einsicht ausgeht, dass Ich-Identität eine aufge-

¹² Frank umschreibt das Selbstgefühl bei Novalis als „impersonale Voraussetzung des Selbst“. Vgl. Manfred Frank, Gerhard Schulz: Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka. In: H. Anton, B. Gajek, P. Pfaff (Hrsg.): Geist und Zeichen, Heidelberg 1977, S. 75 – 97, hier S. 76. Eine knappe, prägnante Darstellung zu Hardenbergs Auseinandersetzung mit den Fichteschen Identitätsbegriff und der Bedeutung des Gefühls in seinem Denken gibt Christian Iber: Frühromantische Subjektkritik, in Wolfgang H. Schrader (Hg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Fichte-Studien, Bd. 12, 1997, S. 111 – 126.

¹³ HKA, II, 214, S. 187.

¹⁴ HKA, II, 32, S. 127.

¹⁵ HKA II, 226, S. 171. In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ heisst es: „Reflektiert das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflektiert dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung, ist das eine endlich, so ist das andere unendlich, und umgekehrt, eins von beiden ist aber immer unendlich.“ Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. In: Fichtes Werke, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971 (im Folgenden unter dem Sigel FW zitiert), Bd. I, S. 245f.

¹⁶ HKA, II, S. 200.

gebene bzw. erst zu konstruierende ist. In diesem Sinn leitet Hardenberg vom Ordo-Inversus-Gedanke eine Erkenntnismethode ab, die in einem unendlichen Prozess des Schwebens zwischen den Gegensätzen sich dem Erkenntnis-gegenstand immer nur approximativ nähern kann¹⁷.

Damit ist ein Grundprinzip von Hardenbergs Denken und Schreiben genannt: Gegensätze werden gefunden oder sogar gebildet, um sie in einem unendlichen Prozess zu synthetisieren. Das Androgyniemodell bietet sich dabei für die Anwendung des Ordo-Inversus-Theorem geradezu an, denn der als Polarität gedachte Geschlechterantagonismus wird in der Androgynie-Vorstellung harmonisiert, ohne ganz aufgelöst zu werden. Dies soll im Folgenden anhand von ausgewählten Notaten und Fragmenten gezeigt werden, in denen Hardenberg mit der Begriffsdichotomie männlich – weiblich operiert¹⁸. Dabei kombiniert Novalis die Ordo-Inversus-Methode mit dem Analogieverfahren, das deshalb zuerst dargelegt werden muss.

7.1.1.2 Das Analogieverfahren

Wie U. Stadler nachgewiesen hat, muss man Hardenbergs Verwendung des Analogiebegriffs nach heutiger Terminologie ein Denken in Homologien bezeichnen¹⁹. Dabei handelt es sich ähnlich dem Ordo-Inversus-Konzept um eine Grundoperation im Denken des Autors, ja frühromantischer Philosophie generell. Novalis' spielerischer Gebrauch der Analogie dient der Gewinnung von überraschenden Einsichten, deren ernsthaftere Verwendung bildet die Grundlage seiner geschichtsphilosophischen Konzeption. Das vor allem in seinem Enzyklopädistik-Projekt angewendete Verfahren hat zum Ziel, alle bis dato bekannten wissenschaftlichen Disziplinen in einen Zusammenhang zu

¹⁷ Bernward Loheide bezeichnet den Ordo-inversus-Gedanken als eine Figur des reflexiven ‚Hysteron proteron‘, da Selbstreflexion nicht erst durch eine Reflexion des Ich auf sich selbst entstehen könne, sondern ihr immer schon voraus liege. Loheide, Fichte, S. 203. Loheide unterscheidet im Weiteren zwei Ebenen des Ordo inversus' bzw. der Gefühl-Reflexion-Beziehung. Während auf der ersten Ebene die ursprüngliche Einheit von Ich und Nicht-Ich, die Koinzidenz der Pole und Gegensätze von Novalis mit Gefühl bezeichnet wurde und sozusagen der nachfolgenden Reflexion überlegen ist, zerfällt die präreflexive Einheit des absoluten Ichs durch die Reflexion in Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Gefühl II und Reflexion II usw. Hier, auf der von Loheide benannten Ordo-inversus-II-Ebene findet ein gleichrangiges Wechselspiel der Pole statt. Loheide, Fichte, S. 204ff. Auf dieser Ebene, dem permanenten Rollentausch der relativen Pole, siedelt Novalis den Geschlechtergegensatz an, wie anhand der nachfolgenden Äusserungen aus den Fichte-Studien gezeigt werden soll.

¹⁸ Im Kontext der philosophischen Studien aus den Jahren 1795 – 1797 kann noch nicht im eigentlichen Sinne von Fragmenten gesprochen werden, da sich Hardenberg selbst mit dem Begriff erst im Zuge der Veröffentlichung der Fragmentsammlung *Blütenstaub* auseinandersetzte. Vgl. den Brief an A.W. Schlegel vom 24.2.1798, den er dem nicht mehr erhaltenen Manuskript *Blütenstaub* beilegte. HKA, IV, S. 251. Einen Überblick zur Entwicklung der Hardenbergschen Fragment-Ästhetik gibt Uerlings, Hardenberg, S. 215 – 227.

¹⁹ Stadler, Ulrich: „Ich lehre nicht, ich erzähle.“ Über den Analogiegebrauch im Umkreis der Romantik. In: Athenäum 1993 (3), S. 83 – 105. Stadler arbeitet den Unterschied zum Begriff der Analogie dahingehend heraus, dass es bei Hardenbergs Verwendung des Begriffs um einen zu „eruiierenden historisch-genetischen Ursprung“ gehe, und nicht um eine Ähnlichkeit der Funktion (Analogie). A.a.O. S. 98.

bringen, „wissensch(aftliche) Algeber - Gleichungen, Verhältnisse – Aehn- lichkeiten – Gleich- heiten – Wirkungen der Wissenschaften auf einander“²⁰ darzustellen, um die ursprüngliche ge- meinsame Herkunft zu eruieren. Dieses „gemeinsame Dritte“ wird allerdings als Leerstelle gedacht, die auch definitorisch nicht näher bestimmt werden kann, d.h. das Telos bleibt unbekannt und ist trotzdem in jeglichem Analogisieren bzw. Homologiesieren vorausgesetzt. Im Rahmen der Enzyk- lopädistik hat das umfassende Homologiesieren die Totalwissenschaft zum Ziele, die in Richtung undefinierte Leerstelle voranschreiten soll. Grundlegend für alle analogisierenden Spekulationen ist das romantische Naturverständnis vom Organismus, das sich vom mechanistischen abwendet und mit dem Ziel einer Einheit der romantischen Welt korrespondiert. Insofern ist das Analogieverfah- ren nicht nur für das Harden- bergsche Denken charakteristisch, sondern ein prägendes Struktu- relement romantischer Philosophie schlechthin²¹.

Hardenbergs geschichtsphilosophische Überlegungen zielen ebenfalls ganz im Sinne des Homolo- gie-Verfahrens auf eine Wiederherstellung bzw. Verdeutlichung der ursprünglichen Gleichheit, wo- bei Merkmale ins Blickfeld rücken, die die Verzeitlichung als Prinzip der Verwandtschaft zur Geltung bringen²².

Im Bereich der Geschlechtertheorie lässt nun die homologische Bezugssetzung der Geschlechter- differenz das gemeinsame Dritte als Androgynie bzw. als mann-weiblichen Ursprung aufscheinen, der inhaltlich nicht näher bestimmt werden kann. Nichts desto weniger wird das Androgynie- Konzept als gemeinsame Herkunft, gemeinsamer Ursprung für den Geschlechtergegensatz geltend gemacht, wodurch ein zeitlicher Faktor ganz im Sinne des Novalischen Geschichtsbildes ins Spiel kommt. Dies erinnert an den Platonischen Kugelmenschen und an die triadische Grundstruktur des Mythos, bei dem die ursprüngliche, verloren gegangene Einheit als Telos der Geschlechterbeziehung fungiert und eine utopische Zielvorstellung im Geschlechterkampf darstellt. Vergangenheit wird dadurch zur Folie für Zukünftiges, Geschichte zur Grundlage für die Entwicklung einer Utopie, die angestrebt, aber nicht eingeholt werden kann.

²⁰ HKA, III, 27, S.368.

²¹ Stadler nennt diese Leerstelle, die hypostasiert und zu der durch Homologiesieren fortgeschritten wird, ein Spezifikum romantischer Theoriebildung. A.a.O S. 101. Vgl. auch Walter D. Wetzels: Johann Wilhelm Ritter: Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik, Berlin, New York 1973, S. 122f.

²² Novalis's Theorie der homologen Merkmale geht auf seine kritische Auseinandersetzung mit Abraham Gottlieb Werner, bei dem er sich in die Mineralogie einführen liess, zurück. Darauf wird im nächsten Kapitel über die naturwissenschaftlichen Äusserungen Hardenbergs zurückzukommen sein.

Analogie im Sinne Hardenbergs bedeutet jedoch nicht nur Gleichheit im Ursprung, sondern auch Ähnlichkeit der Relation, d.h. proportionale Entsprechung²³. Diesem Verfahren kommt zwar keinerlei logische Relevanz zu, besitzt jedoch trotzdem Erkenntniswert im Sinne einer Annäherung an das Unbekannte, denn aus bekannten Daten, die in einem Verhältnis zueinander stehen, wird auf unbekannte Sachverhalte geschlossen²⁴. Auf die Geschlechterdifferenz angewendet, bedeutet dies ein Ähnlich-Setzen des Geschlechtergegensatz mit anderen Polaritäten. Diese Denkfür nimmt in den Fragmenten vereinfacht folgende Form an: Männlich zu weiblich verhält sich wie X zu Y. Dabei wird die Geschlechterdifferenz zwar als Gegensatz aufgefasst, deren Pole aber gleichzeitig in einem Verhältnis zueinander stehen, d.h. eine Relation zueinander eingehen. Mit diesem Aspekt des Analogieverfahrens wird wiederum deutlich, dass das Androgynie-Konzept für das Denken von Hardenberg attraktiv ist, denn die Vorstellung von Androgynität geht, wie gezeigt wurde, von dem sich wechselseitig bedingendem Gegensatz der Geschlechter aus, der im Androgynen aufgehoben wird²⁵.

7.1.2 Geschlechterpolarität und Androgynität in den Fichte-Studien

Wie zentral für Novalis' Denken die Methode der Wechselrepräsentation in Bezug auf die Geschlechterpolarität ist, zeigt bereits die erste Nennung des Mann-Frau-Gegensatzes in den Fichte-Studien:

Die These, Antithese und Synthese – jedes besteht aus 2 Theilen – darum kann jedes aus seinen 2 entgegengesetzten construiert werden. These ist ein Satz, der auf die Antithese und Synthese bezogen wird – A[nthithese] und S[ynthese] haben ein gemeinschaftliches Merckmal, die Beziehung auf die These – zusammengezogen ist dis die These - Gattungsbegriff.

Mit d[er] A[nthithese] und S[ynthese] ists eben so und wir sehn hieraus 3 Gattungsbegriffe entstehen. Jedes ist der Gattungsbegriff der beyden andern.

/Zeugung, Mann und Weib./²⁶

Der Begriff der Zeugung wird hier als dialektische Einheit bestimmt (Synthese), die den Gegensatz zwischen Mann (These) und Frau (Antithese) und gleichzeitig deren Identität darstellt. Denn alle drei Komponenten der dialektischen Einheit haben sowohl eine gemeinschaftliche Ebene als

²³ Jürgen Daiber bringt diesen Bedeutungsaspekt des Analogieverfahrens bei Novalis in engen Zusammenhang mit seiner Theorie des Experiments, die beide als methodische Mittel eine Annäherung an das Unendliche intendierten. Daiber, J.: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantisch Experiment, Göttingen 2001, S. 123ff.

²⁴ Wie Daiber vermutet (a.a.O., S. 124), erhält Novalis für diesen Aspekt der Analogie den entscheidenden Anstoss von Johann Heinrich Lambert. Im Zusammenhang mit seiner Lektüre des *Neuen Organon* hält er fest: „Analogie und Proportion ist eins.“ HKA III, 132. Johann Heinrich Lambert: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, [1764¹], Berlin 1990.

²⁵ Vgl. Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.

²⁶ HKA, II, 174, S. 161f.

auch eine divergierende. „Zwey Entgegengesetzte haben ein gleiches und ein Entgegengesetztes Merkmal ...“²⁷. Damit ist ein Kernpunkt der Hardenbergschen Erkenntnistheorie berührt, wie dieser sie bei Fichte vorfindet. Denn erkennen heisst unterscheiden und verbinden.

*Die vollkommenste Erkenntniss eines Gegenstandes ist – wenn man es bestimmt von Allem unterscheiden kann. Zum Unterscheiden gehört aber, wie wir wissen – ein gemeinschaftliches und ein verschiedenes Merkmal ... Erkenntniss ist also Unterscheidung und Beziehung.*²⁸

Dies führt zu dem folgenden erkenntnistheoretischen Grundsatz ganz im Fichtischen Sinne:

*Entgegensetzen ist stricte – vereinigen – indem beydes durch ein Drittes sich entgegen gesetzt – aber dadurch in Einem Bewusstseyn vereinigt wird – indem hier ihre verschiedenen Wesen ein Wesen – ihre verschiedenen Eigenschaften Eine Eigenschaft werden – dadurch aber ein reeller Unterschied zwischen ihren Wesen und Eigenschaften aufgehoben wird und nur ein zufälliger, Wechselnder bleibt ... Zwischen Entgegengesetzten muss man das Produkt im Dritten suchen.*²⁹

Gerade die prägnante Konklusion im letzten Satz deutet im Rahmen des Geschlechterdiskurs' auf das Androgyniemotiv als Produkt des Mann-Frau-Gegensatzes. Darin werden die verschiedenen Wesen und Eigenschaften der Geschlechter in einem gemeinsamen Bewusstsein vereinigt. Eine ontologische Differenz zwischen den Geschlechtern wird damit aufgehoben und die polaren Attribute der Geschlechtscharaktere werden zu zufälligen, willkürlichen und ‚wechselnden‘. Diese Geschlechterkonzeption mutet modern an. Denn gerade in den letzten Jahrzehnten hat die Genderforschung die historische und kulturelle Bedingtheit von Geschlechtscharakteren erforscht und betont³⁰.

Blickt man zurück auf die dialektische Trias im eingangs genannten Zitat, kommt ein weiterer Aspekt dazu: Die Reihenfolge des dialektischen Erkennens bzw. dessen Ausgangspunkt ist auswechselbar, da die isolierten Momente nur in der Reflexion als ein Nacheinander erscheinen³¹. Synthese oder „Sfäre“, wie sie von Novalis auch genannt wird, kann nur als dynamisches Produkt gedacht werden. Damit kommt die Kategorie der Zeit ins Spiel, die Novalis in Anlehnung an Fichte anhand der Triadik entwickelt. Denn da sich Gegenwart nicht fixieren lässt und ein statisches

²⁷ HKA, II, 338, S. 227.

²⁸ HKA, II, 445, S. 243.

²⁹ HKA, II, 439, S. 240.

³⁰ vgl. Kap. 2.3 der vorliegenden Arbeit.

³¹ Die Austauschbarkeit der Reihenfolge spielt Novalis im Notat Nr. 235, HKA, S. 182f. durch und fasst dann zusammen: „Dis sind die Formen der empirischen Synthesis – die sich in Rücksicht ihres Gehalts nur insofern unterscheiden, ob man vom Besondern, vom Gegensatz, oder Allgemeinen, dem GemeinSatze, anfängt, ausgeht.“ HKA, II, 236, S. 183. Vgl. hierzu Haering, Novalis, S. 50ff. und Manfred Frank: Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und Tiecks Dichtung, Paderborn, München, Wien, Zürich 1990, S. 167ff. In Haerings Darstellung wurde bereits 1954 die zentrale Bedeutung der Dialektik für Hardenbergs Philosophie herausgearbeitet, und zwar sowohl als dialektische Einheit als auch als dialektische Methode. Kritisiert wird diese Arbeit in jüngerer Zeit von Bernward Loheide, der Haerings Ansatz als zu einseitig einschätzt, da Novalis nicht als Hegelianer im eigentlichen Sinne verstanden werden könne, da er an einer prinzipiellen Scheidung zwischen Bedingtem und Unbedingtem festhalte. Loheide, Fichte, S. 161ff.

Abbilden der Synthese dadurch verunmöglicht wird, muss Synthesis als Schwebung zwischen These und Antithese bzw. als „*Hin und her Direction*“³² gedacht werden, in der Zeit werden also die Gegensätze schwebend verbunden³³.

Weiter meint Gattung bzw. der Gattungsbegriff hier im engeren Sinne Synthese, denn jedes Glied wiederum enthält implizit die beiden anderen.

*Jedes dieser drey ist alles Dreyes und dis ist Beweis ihres Zusammengehörens. Die Synthese ist These und Antithese oder kann es seyn. So die These; so die Antithese. Ursprüngliches Schema. /Eins in allem / Alles in Einem/*³⁴

Der Begriff der Gattung wird von Novalis an anderer Stelle der Fichte-Studien einer eingehenden Untersuchung unterzogen.

*Wenn wir von Gattung sprechen, was verstehen wir darunter: Einen gemeinschaftlichen Grundcharacter – aber finden wir nicht die Gattungen immer wieder in Umfassenderen enthalten – Jede Gattung wird Art – die Gattung, die uns die höchste zu seyn scheint, ist Ding – Ist dies aber wirklich eine Gattung. Vorstellung ist noch höher, als Ding. Aber alle Gattung ist Vorstellung ... Am Ende setzt wol gar jede Gattung eine Umfassendere nothwendig voraus – einen Raum – und wenn das ist, so ist höchste Gattung wol gar ein Nonens. Das Allgemeine setzt das Einzelne, das Einzelne das Allgemeine voraus – der Begriff von Gattung, Art und Einzelnem hat nur einen regulativen, classificirenden Gebrauch – keine Realität an sich, denn sonst würde er unendlich seyn.*³⁵

Im Zusammenhang mit der Geschlechterpolarität ist es naheliegend, den Gattungsbegriff als Kategorie ‚Mensch‘ zu denken, obwohl der Begriff von Hardenberg selbst in den zitierten Notizen nicht explizit verwendet wird. Wenn im Sinne der dialektischen Trias sowohl Mann als auch Frau das Entgegengesetzte in sich bereits enthalten und somit zum Gattungsbegriff des anderen werden, könnte man den Schluss ziehen, dass der eine geschlechtlich definierten Pol mit seinem Gegenpol bereits vereinigt ist, was ihn einerseits zum Androgynen macht und andererseits zur Gattung Mensch erhebt. Dies gälte dann sowohl für den männlichen als auch für den weiblichen Pol. So notiert Novalis im Herbst 1796:

Das sich Widersprechende widerstreitet sich nicht, und das Widerstreitende widerspricht sich nicht – weil beydes in entgegengesetzten Sphären wechselt.

*/Mann und Weib/*³⁶

³² HKA, II, 19, S. 117. Mit der „*Hin und her Direction*“ beschreibt Novalis ein essentielles Merkmal der Ich-Konstitution als Wechselspiel zwischen Gefühl und Reflexion. Vgl. hierzu Frank Rühling: Friedrich von Hardenbergs Auseinandersetzung mit der kritischen Transzendentalphilosophie. Aspekte eines Realitätsbegriffes in den „Fichte-Studien“. [Diss. Masch.], Jena, 1995, S. 110ff.

³³ Vgl. Frank, Zeit, S. 168f.

³⁴ HKA, II, 11, S. 109.

³⁵ HKA, II, 466, S. 251f.

³⁶ HKA, II, 609, S. 280.

Allerdings wäre dann die androgyne Gattung ‚Mensch‘ ein Begriff des „regulativen Gebrauchs“, besäße keinen Realitätsgehalt, sondern wäre „ein Gesetz der Vorstellung“³⁷, wie Novalis im vorherigen Zitat bemerkt. Dieser Grundsatz liegt allen begrifflichen Dichotomien, mit denen Hardenberg in den Fichte-Studien arbeitet, zugrunde und verweist auf eine Interpretationsschwierigkeit, wie Frank Rühling in seiner Dissertation zu den Fichte-Studien festhält:

*Die Polarität macht allerdings nur den ersten und augenfälligsten Aspekt im Verhältnis der Kategorien aus; wogegen eine nähere Analyse auf die partielle Verschmelzung des Polaren hinführt. Das bringt hinsichtlich der Interpretation freilich die Schwierigkeit mit sich, dass Hardenberg die von ihm behandelten Kategorien mindestens in zweifacher Bedeutung gebraucht – einmal als Kennzeichnung eines Gegensatzes und zum anderen als Zeichen seiner Aufhebung. Das vereinigende Dritte ... ist nur die höchst mögliche Form ihrer Verbindung, die aber als solche unreal ist und nicht begriffen werden kann.*³⁸

So wird bei allen Nennungen des Geschlechtergegensatzes einerseits die geschlechtliche Dichotomie begrifflich bestimmt und damit festgeschrieben (die Kennzeichnung des Gegensatzes), andererseits aber gleichzeitig dadurch die Überwindung der Polarität angestrebt (der Gegensatz aufgehoben). Dies begründet die Attraktivität des Androgyniemodells für das Hardenbergsche Denken. Das Androgyne wird dabei zum unerreichbaren, aber anstrebenswerten Ideal erhoben.

Die in der eingangs zitierten Sentenz genannten Begriffe ‚Zeugung‘ und ‚Gattung‘ beschäftigen Novalis auch an anderer Stelle im analogischen Verhältnis zur Geschlechterpolarität. So heisst es beispielsweise in der zweiten Gruppe der ‚Fichte-Studien‘ vom Winter 1795/96:

Zeugungskraft.

/Weib = Vorstellung – Mann = Anschauung./

*Unmittelbare, mittelbare Producte.*³⁹

Hier wird deutlich, in welchem Sinn und Ausmass Novalis mittels Analogieverfahren erkenntnistheoretische Grundkategorien in eine Funktionsrelation zum Geschlechtergegensatz stellt. Dass er dabei innerhalb des zeitgenössischen Geschlechterdiskurs‘ den konformen Geschlechterkategorien verhaftet bleibt, ist nur bedingt zutreffend⁴⁰. Denn einerseits müssen Anschauung und Vorstellung „aufs strengste geschieden werden“⁴¹, sind aber insofern miteinander vereinigt als „dass

³⁷ a.a.O., S. 252.

³⁸ Rühling, Auseinandersetzung, S. 134.

³⁹ H.KA, II, 255, S. 189.

⁴⁰ Zu diesem Schluss kommt Regula Fankhauser in ihrer Darstellung „Des Dichters Sophia“. Weiblichkeitsentwürfe im Werk von Novalis. Obwohl die Autorin spezifisch Hardenbergsche Theoreme wie den Ordo inversus herausarbeitet und die Differenzen zu Fichtes Eherecht benennt, beachtet sie m.E. den Umstand zu wenig, dass Hardenberg den Geschlechtergegensatz in den Fichte-Studien nicht festschreibt und die attributiven Zuschreibungen der Geschlechtscharaktere austauschbar behandelt. Regula Fankhauser: „Des Dichters Sophia“. Weiblichkeitsentwürfe im Werk von Novalis. Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 1997.

⁴¹ HKA, II, 248, S. 187.

beyde dieselbe Linie, nur in entgegengesetzter Richtung sind“⁴² oder „Jedes Ding ist ein Ganzes, das aus Anschauung und Vorstellung besteht – Eins von diesen beyden allein ist die Hälfte der Realität des Dings“⁴³. Die Zusammengehörigkeit von Anschauung und Vorstellung drückt Novalis etwas später mit dem Bild der Mischung aus, wenn er sagt, dass Realität aus einer identischen Mischung aus Anschauung und Vorstellung konstituiert werde.⁴⁴ An anderer Stelle, wo Hardenberg die Anschauung als empirisches und Vorstellung als reines Denken charakterisiert, wird deren wechselseitige Verschränkung betont.

Reines und empirisches Denken. <Der reine Theil ist allemal die Vorstellung, der empirische Theil die Anschauung> - oder der reine Theil bezieht sich auf den reinen Theil der Anschauung und d[er] Vorstellung – und d[er] empirische auf deren empirischen Theil.

*Einfache oder reine Anschauung ist Vorstellung – einfache oder reine Vorstellung ist Anschauung. So begründen sie sich wechselseits.*⁴⁵

Beide Grundkategorien werden als unterschiedliche Momente der Erkenntnis behandelt, stehen dabei in Wechselwirkung zueinander und begründen sich gegenseitig⁴⁶. Die inverse Relation der beiden Kategorien wird zudem in dem vorher genannten Zitat durch die Zuordnung von Unmittelbar- und Mittelbarkeit verdoppelt. Denn nach Kant und Fichte folgt der Anschauung als unmittelbares Produkt das Angeschauete, der Vorstellung mittels der Reflexion bzw. dem Begriff das Vorgestellte⁴⁷. Es handelt sich also bei diesem Notat um ein typisches Beispiel der Ordo-inversus-Methode.

Andererseits verweist der Begriff der ‚Vorstellung‘ auf die Reflexion (als reflektierte Anschauung). Vorstellung wird nun hier von Novalis dem Weiblichen zugeordnet – eine im zeitgenössischen Geschlechterdiskurs männlich konnotierte Kategorie, wegen ihrer Affinität zur Reflexion. Wenn er weiter sagt: „Reflexion und Vorstellung sind einerley“⁴⁸ oder

Anschauung und Vorstellung ist Eins. Jene Beziehung der Einbild[ungs]Kr[af]t auf die Sinnlichkeit –

*diese Beziehung d[er] Einb[ildungs]Kr[af]t auf d[en] Verstand*⁴⁹

⁴² HKA, II, 257, S. 190.

⁴³ HKA, II, 234, S. 180.

⁴⁴ HKA, II, 263, S. 190. Auf die Bedeutung der Mischung, wie sie Hardenberg anhand seiner Chemie-Studien entwickelte, wird im Kapitel 7.1.2.2 eingehender zurückzukommen sein.

⁴⁵ HKA, II, 233, S. 175.

⁴⁶ vgl. dazu Frank Rühlings Untersuchung, der im Zusammenhang mit der Verschränkung der beiden Grundkategorien ‚Anschauung‘ und ‚Vorstellung‘ die Bedeutung der ‚intellektuellen Anschauung‘ herausarbeitet, wie sie Hardenberg bestimmte. Rühling, Auseinandersetzung, S. 123ff.

⁴⁷ a.a.O., S. 127f.

⁴⁸ HKA, II, 31, S. 124.

⁴⁹ a.a.O., 218, S. 168.

werden die traditionellen Geschlechtsstereotypen definitiv durchbrochen, indem die Anschauung mit Sinnlichkeit und dem Männlichen und Vorstellung mit Verstandeskraften und dem Weiblichen verknüpft werden. So wird zwar in einem Rückgriff auf die traditionellen Geschlechtscharaktere der zeitgenössische Diskurs aktualisiert, im Sinne der „Hin und her Direction“⁵⁰ und des Ordo-inversus-Verfahrens jedoch die geschlechtlichen Zuschreibungen vertauscht, um in dialektischer Methode zu einer dynamischen Darstellung der Synthesis zu gelangen. Denn „Anschauung und Vorstellung sind die nothwendigen Accidenzen der Person“⁵¹ und um nichts weniger als die Bestimmung des Menschen geht es Hardenberg hierbei. „Vollendeter Mensch – Person, zu seyn – das ist die Bestimmung und der Urtrieb im Menschen“⁵².

Hardenbergs Philosopheme kreisen in den Fichte-Studien in erster Linie um ein Erkenntnismodell, das dialektisch gegliedert ist und das den die Androgynität konstituierenden Geschlechtergegensatz zur Veranschaulichung eben dieser dialektischen Trias bezieht. Dies zeigt ein Blick auf die Bedeutung der in den genannten Auszügen verwendeten Begriffe. Im Zusammenhang mit den Begriffskonzepten ‚Vorstellung‘ und ‚Anschauung‘ sowie ‚Empfindung‘ und ‚Gefühl‘ beschäftigt sich Novalis mit zentralen Ich-Funktionen, die in der transzendentalphilosophischen Tradition als Vermögen des Individuums den Zugang zur Aussenwelt bzw. das Zusammenspiel von Innen- und Aussenwelt gewährleisten. Im Speziellen setzt sich Hardenberg hier mit Fichtes Konzeption des Selbstbewusstseins auseinander.

Ausgehend von Kant, der Erkenntnis als einen Prozess definiert, in dem aufgrund von Empfindungen gemäss den Anschauungsformen und Kategorien eine Vorstellung vom Objekt entwickelt wird, kritisiert Fichte die mangelnde Begründbarkeit von Selbstbewusstsein in Kants Theorie. Fichte definiert deshalb das Ich als ein handelndes Subjekt, das, nachdem es sich selbst gesetzt hat, sich in einer zweiten Setzung das Nicht-Ich entgegensetzt. Anschauung heisst nun nach Fichte ein Zustand des Schwebens zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten des Ichs als unendliches, indem es sich selbst bestimmt, und als endliches, indem es das Nicht-Ich bestimmt. Das Vermögen, das dieser oszillierenden Bewegung der Anschauung zugrunde liegt, wird von Fichte produktive Einbildungskraft genannt, der er damit im Unterschied zu Kant eine umfassendere Aufgabe zuspricht. Dem erkennenden Ich kommt die reflektierte Einbildungskraft als Empfindung ins Bewusstsein, welche wiederum reflektiert zur Anschauung wird und in erneuter Reflexion als Vorstellung und zuletzt als Begriff des Gegenstandes im Bewusstsein des Ich erscheint. In diesem stufenförmigen Aufbau der Erkenntnis werden Anschauungsformen und Verstandesbegriffe als

⁵⁰ a.a.O., 19, S. 117.

⁵¹ a.a.O., 199, S. 165.

⁵² a.a.O., 200, S. 165.

von der Einbildungskraft generierte Erkenntnisvermögen gedacht. Die reflektierte Einbildungskraft kommt dem erkennenden Ich zunächst als Empfindung, in erneuter Reflexion als Anschauung, dann als Vorstellung und zuletzt als Begriff zu Bewusstsein⁵³.

Wenn Novalis nun die Vorstellung als reflektierte Anschauung der Frau zuordnet und Anschauung als eine der Vorstellung vorausgehende Erkenntnisstufe dem Mann, kommt es zu einer reziproken Verschränkung von geschlechtlich konnotierten Kategorien (Sinnlichkeit und Vernunft), was ‚Zeugungskraft‘ konstituiert bzw. zu ‚Producten‘ (Resultate der produktiven bzw. schwebenden Einbildungskraft) und im weitesten Sinne zu Erkenntnis führt. Denn „Wir denken und schaun immer nur *Producte* an“⁵⁴ und „Alles Bestimmte ist Product“⁵⁵. „D[ie] Ein- bild[ungs]Kr[aft] ist Schöpfungskr[aft] in Beziehung auf d[ie] Anschauung - Darstellungskr[aft] in Beziehung auf d[ie] Vorstellung ...“⁵⁶ Novalis folgt hier eng der Fichteschen Konzeption der produktiven Einbildungskraft.

In der dritten Gruppe der Fichte-Studien führt Novalis den Begriff der ‚Empfindung‘ in seine Überlegungen zur Ich-Konstitution ein. Den Gegensatzkomponenten Gefühl – Reflexion und Anschauung und Vorstellung wird die Empfindung gegenübergestellt, wobei Hardenberg grundsätzlich auf Fichtes Bestimmung der Empfindung als reflektiertes Gefühl zurückgreift⁵⁷. Gleichzeitig wird die Empfindung mit dem Willen kontrastiert.

Der Mann muss seine Natur bezwingen und dem Individuo in sich Recht und Herrschaft verschaffen – ihm gebührt Herrschaft des Willens und Unterthänigkeit der Empfindung. Die Frau muss ihrer Natur geborchen - ihr Individuum bezwingen – Ihre Empfindung muss den Willen bestimmen. Dort ist die Empfindung das Dienende, hier der Willen – Sie muss einen subordinierten Willen – er eine subordinierte Empfindung haben. (Er vereinfacht das Allgemeine – Sie verallgemeinert das Einzelne.) Er und Sie dienen bey- de der Vernunft – Er ist das Ideal des Inhalts – Sie die Seele der Form. Bey beyden ist das Allgemeine und Besondere verschiedner Art – Sein

⁵³ Vgl. Ruth Pouvreau arbeitet den Begriff der produktiven Einbildungskraft, wie in Fichte in Abgrenzung zu Kant neu konzipiert, vor allem in seiner Bedeutung für die Romantiker heraus. Das Theorem der Einbildungskraft komme dabei als „ein im Akt des Anschauens geschehendes Hervorbringen des Angeschauten“ zur Darstellung. Ruth Pouvreau: Schöpferische Weltbe- trachtung. Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik. Amsterdam, New York, 2002, S. 65ff., hier S. 78. Die Bedeutungsverschiebung von der produktiven Einbildungskraft im Fichteschen Sinne und dem Schweben der Einbildungskraft, wie sie Novalis versteht, legt Lore Hühn dar. Dies.: Das Schweben der Einbildungskraft. Eine früh- romantische Metapher in Rücksicht auf Fichte. In: Wolfgang H. Schrader (Hrsg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Fichte-Studien, 12, Amsterdam, Atlanta, 1997. S. 127 – 151.

⁵⁴ HKA, II, 249, S.188.

⁵⁵ a.a.O. S. 188.

⁵⁶ HKA, II, 248, S. 187.

⁵⁷ Manfred Frank verweist auf die Genese des Hardenbergschen Empfindungsbegriffes in Provenienz zu seinem Lehrer Carl Christian Ehrhard Schmid, dem bekannten Kant-Exegeten, der Empfindungen von Gefühlen unterscheidet, indem er behauptet, dass jenen etwas gegeben werde, hinsichtlich dessen sie sich leidend verhielten. Eine Schwierigkeit bestehe aber darin, dass Hardenberg die beiden Begriffe nicht konsequent gegeneinander abgrenze. M. Frank: „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a. M. 1997, S. 812. Schon Theodor Haering hat beim Empfindungsbegriff des Novalis eine dreifache Bedeutung ausgemacht: als sinnliches Gefühl (im Kantischen Sinne, d.h. Kenntnissnahme von Existierendem), als geistige Funktion zwischen Subjektivität und Objektivität (Fichte) und als ein dem Gefühl identischer Begriff. Vgl. Haering, Novalis, S. 395f.

*Individuum und Ihr Allgemeines sind Eines Stamms – so auch sein Allg[emeines] und ihr Individuum.*⁵⁸

Die in dieser Sentenz der Geschlechtspolarität zugeordneten Begriffspaare verweisen einerseits auf den traditionellen Geschlechterdiskurs, dem Hardenberg folgt: Männlich und weiblich korrespondieren mit Individuum und Allgemeinheit, Willen und Empfindung, Inhalt und Form, Ideal und Seele⁵⁹. Andererseits wird aber ein gemeinsames Drittes betont, zum Einen in der Konstituierung beider Geschlechter als Vernunftwesen („Er und Sie dienen beyde der Vernunft“⁶⁰) und zum Anderen, neben der Festschreibung der Differenz („Bey beyden ist das Allgemeine und Besondere verschiedener Art“) in der Betonung eines gemeinsamen ‚Stammes‘, d.i. Herkunft ihrer allgemeinen (d.h. gattungsspezifischen) und individuellen Aspekte. Gerade in dieser letzten Aussage wird die Denkfigur der Reziprozität augenfällig die Novalis häufig im Zusammenhang mit geschlechtsspezifischen Kategorien beansprucht und die auf das Androgynitäts-Modell verweist.

Um die Bedeutung dieser Reziprozität charakterisieren zu können, ist es auch hier unabdingbar, die geschlechtsspezifisch zugeordneten Begriffe genauer zu untersuchen. Der Mann soll seine Individualität verwirklichen, wozu ihm sein Wille verhilft, der dazu eingesetzt wird, seine Natur und seine Empfindungen zu beherrschen. Hingegen soll die Frau ihre Natur zur Geltung bringen, indem sie das Individuelle und ihren Willen bezwingt. Dabei werden Individuum, Wille und das Allgemeine zu einer Klassifikation des Männlichen zusammengefasst, und auf der anderen Seite stehen Natur, Empfindung und das Besondere oder Einzelne für das Weibliche bzw. für die Frau. Wie bereits erwähnt, bewegt sich Hardenberg hier konform im Geschlechterdiskurs seiner Zeit. Betrachtet man jedoch die Begriffspaare Individuum – Natur, bzw. Wille – Empfindung etwas genauer, wird deutlich, dass es Novalis nicht um eine apodiktische Festschreibung der Geschlechterdichotomie geht, sondern um das Darstellen und Aufzeigen der korrelativen Verschränktheit der zugeordneten Begriffe⁶¹. Das Ziel beider Geschlechter ist dem Vernunftideal zu dienen bzw. zum Vernunftwesen aufzusteigen, der Weg dahin wird jedoch als geschlechtlich different dargestellt.

Wie sich das Allgemeine und das Besondere wechselseitig bedingen, in ihrer Zusammengehörigkeit schlechthin das Wesen des Menschen ausmachen⁶², so tun dies auch Inhalt und Form:

⁵⁸ HKA, II, 510, S. 260.

⁵⁹ vgl. das 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

⁶⁰ HKA, II, 510, S. 260.

⁶¹ Dies zeigt bereits Haering differenziert anhand des Begriffspaares Allgemeinheit und Einzelheit in seinen Ausführungen zum genannten Notat in den ‚Fichte-Studien‘. Haering, Novalis, S. 440ff.

⁶² Oder wie Novalis im Zusammenhang mit der schöpferischen Einbildungskraft sagt: «/ D[er] Mensch ist ein Besondres, ein Allgemeines, und ein Schlechthin gesetztes – eine Sfäre.» HKA, II, 248, S. 187.

*Das allgemeine besteht aus dem Besonderen, das Besondere in dem Allgemeinen. Das Besondere ist die Form des Allgemeinen – das Allgemeine die Form des Besondern.*⁶³

Und kurz davor notiert Novalis:

*Aller Stoff ist mögliche Form – alle Form – möglicher Stoff. Stoff und Form sind Wechselbegriffe – Einer setzt den anderen voraus, und postuliert ihn.*⁶⁴

Dass Novalis nicht davor zurückscheut, die Begriffszuordnungen wahlweise umzukehren, zeigt die Verwendung der Assoziationen zu Stoff und Form. So heisst es zu Beginn der Fichte-Studien:

„Stoff ist mit Object, Form mit Subject in der Reflexion einerley“⁶⁵, was der gängigen Zuschreibung von männlich konnotierter Form und Objektivität und weiblich konnotiertem Stoff und dementsprechend zugeordneter Subjektivität entspricht. Dem widerspricht jedoch die Terminologie von Notat Nr. 519:

Der Mann folgt sich, als Object – das Weib sich, als Subject. Der Mann muss seine Empfindungen in Begriffe, das Weib ihre Begriffe in Empfindungen verwandeln.

*Ihn trägt der Begriff, sie die Empfindung nicht*⁶⁶.

Hier wird wiederum deutlich, dass Novalis nicht von einem absoluten Geschlechtergegensatz ausgeht, sondern von unterschiedlichen, geschlechtlich differenzierten Ausgangslagen für die beiden Geschlechter mit dem Ziel der wechselseitigen Harmonisierung⁶⁷. Mit der Nennung der Stoff-Inhalt-Relation bewegt sich Hardenberg in einem umfassenden philosophiegeschichtlichen Diskurs, der bis auf das aristotelische Naturverständnis zurückgeht.

Im Zusammenhang mit seiner Geschlechtertheorie ist hierbei Fichtes Konzeption des Eherechts von Bedeutung, auf das im folgenden Exkurs eingegangen wird.

7.1.2.1 Exkurs: Fichtes Eheentwurf

Das Eherecht wird von Fichte als Bestandteil des Familienrechtes im Anhang zur *Grundlage des Naturrechts* abgehandelt. Vorausgesetzt sind der allgemeine Rechtsbegriff und die Lehre vom Staat, was in der Folge auf einen besonderen Rechtsbereich, das Familienrecht angewendet wird.

⁶³ HKA, II, 234, S. 177.

⁶⁴ a.a.O., 233, S. 176.

⁶⁵ a.a.O., 30, S. 124.

⁶⁶ a.a.O., 519, S. 261.

⁶⁷ James Hodgkinsons kritische Bemerkung zu diesem Notat, dass Frauen an dieser Stelle eine unreflektierte Subjektivität zugeschrieben werde, die mit einem empfindsamen Charakter des Weiblichen einhergehe, ist m.E. nur bedingt zuzustimmen, da die Zuschreibungen des polaren Geschlechtermodells zwar bemüht werden, jedoch zum Zweck ihrer Transzendierung, wie die reziproke Verwendung der Begriffe ‚Begriff‘ und ‚Empfindung‘ zeigt. Hodgkinson, James R.: Novalis und die Poetisierung des Weiblichen, in: H. Uerlings (Hg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 208f.

Dabei geht es Fichte zu Beginn darum, das Eherecht als besondere Rechtsart zu begründen, da die bis anhin erfolgte Deduktion der Gemeinschaft vernünftiger Wesen nicht für die Ehegemeinschaft ausreiche. Denn die eheliche Beziehung ist nach Fichte nicht allein durch das Vertrags- und Strafrecht zu regeln. „Die Ehe ist gar nicht bloss eine juridische Gesellschaft, wie etwa der Staat; sie ist eine natürliche und moralische Gesellschaft“. ⁶⁸

Nachdem Kant in seiner Rechtslehre die Ehe als dem vernunftbegabten Menschen angemessene Form zur Ausübung des animalischen Geschlechtstriebes definiert hatte, stellt Fichte das Eheverhältnis auf eine neue Basis. Nicht mehr objektive Fortpflanzungszwecke bilden den Hintergrund einer würdevollen Geschlechtsverbindung, vielmehr besitzt die Ehe nach Fichte einen Selbstzweck; Liebe wird zum entscheidenden Movens.

Die Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete v o l l k o m m e n e V e r e i n i g u n g zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigener Zweck ist. ⁶⁹

Dabei ist Fichtes Begründung der Zweigeschlechtlichkeit von Bedeutung. Denn diese ist seiner Meinung nach eine notwendige Bedingung der organischen Natur als solcher und nicht nur der Fortpflanzung. Eng mit der Geschlechtsdifferenz verknüpft Fichte die Bestimmung der Gattung. Ihm zufolge würde die organische Natur ohne Geschlechterdifferenz ein ewiges Werden ohne feste Gestalten darstellen, ja letztlich wäre sie gar nicht möglich. Sollte sie aber möglich sein,

*so musste die Gattung noch eine andere organische Existenz haben, ausser der als Gattung; doch aber auch als Gattung da seyn, um sich fortpflanzen zu können. Dies war nur dadurch möglich, dass die die Gattung bildende Kraft vertheilt, gleichsam in zwei ab- solut zusammengehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fortpflanzendes Ganzes ausmachende Hälfte zerrissen würde ... Das Individuum **besteht** lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden.* ⁷⁰

So stehen Individuum, Geschlecht und Gattung in einem engen Wechselverhältnis zueinander:

Schon indem sich die geschlechtlich differenten Individuen vereinen, bilden sie die Gattung im Sinne des ungetheilten Bildungstribs und durch die so in der Einheit von zwei Individuen existierende Gattung bildet sich die Gattung im Sinne der Erzeugung von Nachkommen. Daraus folgt erstens, dass schon die Vereinigung geschlechtlich differenter Individuen die Gattung Mensch repräsentiert, es folgt zweitens, dass die Gattung in diesem Sinne sich bildet, d.h. ohne weiteres Zutun des Menschen fortbildet in der Erzeugung neuer Individuen. ⁷¹

⁶⁸ FW, Bd. III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, Anmerkung, S. 304.

⁶⁹ FW, §8, S. 315.

⁷⁰ FW, §1, S. 305f.

⁷¹ M. Heinz, F. Kuster: „Vollkommene Vereinigung“. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1998 (46), S. 831.

Damit wird die geschlechtliche Vereinigung aufgewertet. Sie dient zwar immer noch der Erhaltung der Gattung mittels der Fortpflanzung, in erster Linie verkörpert jedoch der Geschlechtsakt selbst die Gattung als temporäre Überwindung der Geschlechtsdifferenz.

Ebenfalls vom Geschlechtsakt leitet Fichte in der Folge die Geschlechtercharaktere ab. Einerseits stellt er sich damit in die Tradition der antiken Zeugungslehre⁷², andererseits greift er auf Humboldts Horen-Aufsatz *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* von 1794 zurück, denn er nachweislich gekannt hat⁷³. Die Frau bekommt von Fichte ganz traditionell die passive, leidende und stoffliche Kraft zugesprochen, der Mann die aktive, agile und formende. Sie verkörpert die „gesamten Bedingungen zur Erzeugung eines Körpers der gleichen Art“⁷⁴, während er „das erste bewegende Prinzip“⁷⁵ darstellt. Auch die Hierarchisierung dieser zweifachen, geschlechtlich codierten Kraft ist nicht neu, fügt sich darüber hinaus nahtlos in Fichtes erkenntnistheoretischen Grundsatz von der geistigen und aktiven Urheberschaft aller Dinge ein und mündet in einer drastischen Subordination des Weiblichen⁷⁶.

Es ist sonach gar nicht gegen die Vernunft, dass das erste Geschlecht die Befriedigung seines Geschlechtstriebes als Zweck sich vorsetzte, da er durch Thätigkeit befriedigt werden kann: aber es ist schlechthin gegen die Vernunft, dass das zweite die Befriedigung des seinigen sich als Zweck vorsetze, weil es sich dann ein blosses Leiden zum Zwecke machen würde.⁷⁷

Dies heisst nichts Anderes, als dass die Natur des männlichen Geschlechts qua selbsttätiges Prinzip mit der Vernunftnatur des Menschen übereinstimmt, hingegen die der weiblichen Natur zugeschriebene Passivität in strikten Widerspruch zur Vernunft gerät. Die Aufgabe, die sich Fichte nun stellt, ist die Begründung der moralischen Gleichstellung der Geschlechter bei gleichzeitiger rechtlicher Subordination der Frau. Denn mit der Eheschliessung gehen alle bürgerlichen Rechte der Frau an den Mann (bzw. vom Vater an den Ehemann) über⁷⁸. Im ‚Grundriss des Familienrechts‘ wird folgende Lösung angeboten:

⁷² Vgl. dazu die immer noch als Standard geltende Untersuchung von Erna Lesky: *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*. Mainz 1950 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozial- wissenschaftlichen Klasse, 19).

⁷³ Heinz, *Vereinigung*, S. 830. Vgl. Kap. 6.1 der vorliegenden Arbeit.

⁷⁴ FW, III, §2, S. 306.

⁷⁵ a.a.O. S. 306.

⁷⁶ Die Subordination des passiven Stofftriebes unter den agilen Formtrieb findet sich bereits bei Aristoteles. Vgl. Lesky, *Zeugungs- und Vererbungslehre*, S. 1349ff.

⁷⁷ FW, III, §3, S. 307.

⁷⁸ Vgl. hierzu Hannelore Schröder: *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J.G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Frankfurt am Main, New York 1979 (Campus: Forschung, Bd. 91).

... das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da sie sich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muss, kann dieser Trieb kein anderer seyn, als der, den Mann zu befriedigen.⁷⁹

Damit sich die Frau selbst als Mittel zur Befriedigung des Mannes und seines Triebes hingeben und dadurch die moralische Gleichstellung zum Mann einfordern kann, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: Der Naturtrieb der Frau muss sich zur Liebe läutern und ihre Selbstausslieferung muss freiwillig geschehen. „Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch, dass sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der Liebe, zum Mittel macht“⁸⁰. Damit sind die Voraussetzungen gegeben, dass die Frau ihr Vernunftwesen realisieren kann. Es erfolgt eine doppelte Aufwertung der Frau:

Auf diese Weise wird die biologische Passivität der Frau zur Hingabe an einen anderen sublimiert und zugleich moralisiert. Dass sich auch die liebende Frau zum Mittel macht, ist nach Fichte deshalb kein Problem, weil anders als auf der Stufe des rohen Triebes die Passivität nicht selbst der angestrebte Zweck ist, und der verfolgte Zweck, die Befriedigung des Mannes, „vernünftig“ ist. Indem sich die Frau diesen Zweck zu eigen macht, wird ihre rohe Natur zur moralisch qualifizierten Gestalt veredelt und somit vernunftgemäss.⁸¹

Diese moralische Aufwertung, die dem Geschlechtstrieb der Frau von Fichte zugesprochen wird, geht jedoch mit einer uneingeschränkten Subordination unter den männlichen Willen und der restlosen rechtlichen Entmündigung einher. Denn die Unterwerfung muss vollumfänglich sein:

Wäre die Ergebung nicht unumschränkt, und behielte sie in derselben sich das Geringste vor, so legte sie dadurch an den Tag, dass das Vorbehaltene einen höheren Werth für sie hätte, als ihre eigne Person; welches ohne Zweifel eine tiefe Herabwürdigung ihrer Person wäre.⁸²

Eine weitere schwerwiegende Implikation ergibt sich aus der Tatsache, dass die Frau sich nicht aufgrund eines Begriffs vom sittlich Guten hingibt und opfert, sondern als Folge ihres Naturtriebes, den sie veredeln will. Dadurch wird sie nicht nur für den Mann zum Mittel seines Zweckes, sondern erfüllt auch ihren eigenen Zweck. Der besteht aber nicht darin, ihre Freiheit zu realisieren, sondern zu lieben und geliebt zu werden. Der Geschlechtstrieb erscheint der Frau notwendig als Liebe; ihre Urteile gründen nicht auf Begriffen, sondern auf einem Gefühl.

Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe, und findet es nur durch Raison- nement ... Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute; nicht etwa dass ihr dasselbe durch das blosse Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist;

⁷⁹ FW, III, §4, S. 310.

⁸⁰ a.a.O., S. 310.

⁸¹ Heinz, Vereinigung, S. 833.

⁸² FW, III, §6, S. 312. Welche fatalen Konsequenzen Fichtes Geschlechtertheorie hat, brachte bereits Heidemarie Bennent 1985 auf den Punkt: „Ohne in offenen Widerspruch zu den Freiheitsideen der Aufklärung zu geraten, deichselt Fichte es, eine Legitimationsbasis für die Fortdauer weiblicher Unterjochtheit bereitzustellen, indem er das unterdrückerische Element ins Innenleben der Frau verlegt. Nicht der Mann oder die männlich dominierte Gesellschaft verursachen die Unterordnung der Frau, sondern diese ist anlagegemäss zur Zweitrangigkeit prädestiniert.“ Bennent, Galanterie, S. 119.

*sondern dass, wenn wie es von aussen bekommt, sie durch das blosse Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urteils, leicht beurtheilen könne: ob es wahr und gut sey, oder nicht.*⁸³

Fichte spricht der Frau die bewusste moralische Urteilskraft ab, weshalb sie sich nicht aufgrund einer rational abgestützten Entscheidung hingibt, sondern aus einem ihrer Natur gemässen Gefühl heraus.

In Bezug auf die Ehe bedingt der Triebverzicht die Vernunftbegabung der Frau, während der Mann den Fortpflanzungstrieb ohne Scham ausleben darf⁸⁴. Allerdings bedarf es in der Ehe auf Seiten des Mannes die charakterliche Eigenschaft des Grossmutes, nach Fichte Bestandteil der natürlichen Moralität des männlichen Geschlechts. Und so entspricht dem liebenden Zutrauen der Frau die milde Nachgiebigkeit des Mannes.

*Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äussert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch Grossmut. Er will zuerst Herr sein; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingibt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt.*⁸⁵

Der unbegrenzte männliche Herrschaftsanspruch soll sich angesichts der absoluten Hingabe der Frau selbst beschränken, damit sie ihn dauerhaft respektieren kann. Grossmut meint hier die Fähigkeit, nach Begriffen und aus Freiheit selbstlos zu wirken⁸⁶. Indem der Mann seine eigene Zwecksetzung zugunsten der Frau modifiziert, gewinnt er sich in der Liebesverbindung als Willenssubjekt zurück und komplettiert seine moralische Natur.

*Nur in Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden, und im Gegenstande verlorenen Liebe.*⁸⁷

Auch die Frau vervollständigt ihre moralische Natur, in dem sie den Grundstein der männlichen Moralität, die Grossmut, in ihr Wesen integriert, was heisst, dass das Gefühl der Liebe als natürliche, begriffslose Hingabe an einen anderen durch vernünftige Tugend ergänzt wird.

*... nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Grossmuth, Aufopferung mit Bewusstseyn und nach Begriffen ...*⁸⁸

Indem sich Mann und Frau in einem Prozess des Sich Verlierens und Wieder Findens moralisch ergänzen, stellen sich beide Individuen als ganze Menschen her:

⁸³ FW, III, §38, S. 351.

⁸⁴ Hierin besteht ein weiterer Gegensatz zu Kants Position im Geschlechterdiskurs, der der Frau körperliches Begehren zugesteht und die Gleichwertigkeit der Geschlechter im Geschlechtsakt postuliert. Vgl. Jauch, Kant, S. 147ff.

⁸⁵ FW, III, §7, S. 313.

⁸⁶ Heinz, M.: Ehe als vollkommene Vereinigung: Johann Gottlieb Fichte. In: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. S. Doyé, M. Heinz, F. Kuster, Stuttgart 2002, S. 226.

⁸⁷ FW, III, §7, S. 314.

⁸⁸ a.a.O. S. 314f.

Der moralische Charakter der Frau wird vernünftig, der des Mannes natürlich, denn Liebe und Grossmut verhalten sich wie Natur- und Vernunftansicht von Moralität zueinander.⁸⁹

Damit ist eheliche Stabilität hergeleitet, die fortan keiner institutionellen Gewährleistung mehr bedarf. Fichtes Ideal der dauerhaften Liebesheirat erfüllt den Anspruch, die moralische Gleichwertigkeit der Geschlechter zu begründen bei gleichzeitiger Postulierung weiblicher Inferiorität in physischer Hinsicht.

Dass diesem Ideal allerdings kein paritätisches Geschlechterverhältnis weder auf der moralischen noch auf der rechtlichen Ebene zugrunde liegen kann, hat die feministische Kritik bereits Ende der 70er Jahre an Fichtes Ehekonzeption herausgearbeitet⁹⁰. Stellvertretend dafür soll Marion Heinz' Fazit zu Fichtes Eherecht genannt werden:

Wenn Entsexualisierung und Entrechtung der Tribut ist, den die Frau für die dem guten Willen des Mannes geschuldeten Wiederherstellung und Bewahrung ihrer Würde zu entrichten hat, zeigt diese einseitige Verzichtleistung, dass hier keine Lösung im Sinne der Aufklärung bzw. des feministischen Interesses gelungen ist. Im Gegenteil: der aufklärerische Gedanke der Gleichheit wird zum Mittel der Gegenaufklärung, zum Mittel der Legitimation ungleicher, hierarchischer Verhältnisse.⁹¹

Entrechtung ist der Preis, den die Frau für ihre moralische Vervollkommenung zu zahlen hat. Um sich als ganzes Individuum zurück zu gewinnen, ist sie von der Gunst und dem Grossmut des Mannes abhängig, was umgekehrt nicht gilt. Der Mann ist lediglich dazu verpflichtet, ihre Liebe zu erhalten, wodurch er zum wohlwollenden Garant weiblicher Würde wird.

In Hardenbergs Meditationen zum Geschlechterverhältnis fallen Fichte konforme Aussagen neben divergierenden und eigenständigen Herleitungen auf. So klingen Fichtes Vorstellung zur Gattungserhaltung im Geschlechtsakt in folgendem Notat aus den Fichte-Studien deutlich an:

Erhaltung der Einzelheit – Erhaltung der Gattung – dies sind ihre Naturzwecke bey der Zeugung. Der Erste, der weibliche, der andre d[er] Männliche.

Die Form der Befriedigung dieses Triebes ist seinerseits oder sein Genuss besteht in Sieg seines Triebes, seiner Kraft über das Entgegenstehende, Anziehende. Ihr Genuss besteht in Stillung ihrer Sehnsucht, ihres Bedürfnisses, durch Kraftgefühl – nicht Kraftempfindung, /

Sie will – aber ihre Empfindung widerstrebt und lässt sich nur durch fremde Kraft einen Augenblick sus- pendieren.

⁸⁹ Heinz, Vollkommene Vereinigung, S. 836.

⁹⁰ Schon Hannelore Schröder zeigte in ihrer Abhandlung von 1979, dass Fichte in Bezug auf seine Theorie der Weiblichkeit von seiner dialektisch-idealistischen Erkenntnismethode ablässt und in einen biologistischen Dualismus zurückfällt. Schröder, Rechtlosigkeit, 172ff. Weiter wies die Autorin in Fichtes Deduktion der Ehe mehrere Widersprüche nach, z. B. dass bei einer grundsätzlichen Rechtlosigkeit der Frau ledigen Frauen die Ausübung von bürgerlichen Rechten zugesprochen wird oder dass für Fichte Frauen aufgrund ihrer Natur keine vernünftigen Subjekte sein können, grundsätzlich jedoch erst Erziehung den Menschen zum vernunftbegabten Wesen mache. Schröder, Rechtlosigkeit, S. 138ff.

⁹¹ Heinz, Vereinigung, S. 838.

*Er empfindet – aber er will nicht – und sein Wille lässt sich nur auf einige Augenblicke durch fremde Nachgiebigkeit suspendieren.*⁹²

Im Zeugungsakt werden sowohl das Fortbestehen des Individuums in der Hervorbringung neuer Individuen als auch der Weiterbestand der Gattung gewährleistet, wobei Hardenberg das Individuelle der Frau und das Gattungserhaltende dem Mann zuordnet. Dann ganz Fichte konform spricht Novalis dem Mann die Befriedigung des Sexualtriebes zu, in dem er den männlichen Genuss dabei spezifiziert als einen Sieg seiner Kraft über das sich entziehende und doch anziehende weibliche Gegenüber. Sie befriedigt in der geschlechtlichen Vereinigung ein emotionales Bedürfnis; Sehnsucht wird gestillt, Gefühl („Kraftgefühl“) spielt bei ihr die tragende Rolle, d.h. im Unterschied zur Empfindung ein präreflexives Moment und das erste Glied im Erkenntnisprozess⁹³. Soweit sind die Anklänge an die Fichtesche Ehetheorie unüberhörbar. Im zweiten Teil verwendet Novalis eine reziproke Formulierung um das komplexe Wechselspiel der unterschiedlichen moralischen Dispositionen der beiden Geschlechter zu beschreiben. Beide müssen von ihrer Grundvoraussetzung absehen, damit es zur geschlechtlichen Vereinigung kommt. Denn für die Frau steht am Anfang der Wille zum Geschlechtsakt, also die freie vernünftige Entscheidung. Ihre Empfindung widerstrebt jedoch. Dies würde nach Fichtescher Geschlechterlehre darin begründet liegen, dass sich die Frau im Geschlechtsakt ja als Leidende verhält, was sie nur wollen kann, um in der sexuellen Hingabe ihre Liebe zum Mann unter Beweis zu stellen. Deshalb ist die fremde Kraft des Mannes nötig, der ihre natürliche Empfindung für einen Moment ausser Kraft setzt.

Der Mann hingegen folgt natürlicherweise seinem Geschlechtstrieb, kann eine Unterwerfung der Frau jedoch nicht bewusst wollen, denn das würde seiner Moralität, im Besonderen seiner Grossmut widersprechen. Um sich mit ihr zu vereinigen, muss deshalb die bewusste moralische Intention ausgesetzt werden, damit die Empfindung bei ihm ihren natürlichen Verlauf nehmen kann. Dies ist möglich aufgrund der weiblichen Hingabe oder, wie Novalis sagt, der weiblichen Nachgiebigkeit.

Daraus lässt sich festhalten, dass Hardenberg die Fichtesche Bestimmung der Geschlechtspolariät aufgrund physischer Unterschiede im Geschlechtsakt aufgreift und seine Überlegungen daran anschliesst. Weiterführend differenziert er das Wechselspiel der unterschiedlichen moralischen Disposition der Geschlechter während der ehelichen Vereinigung eingehender. Fichtes grundlegender

⁹² HKA, II, 511, S. 260.

⁹³ In Bezug auf die Begriffe ‚Trieb‘ und ‚Kraft‘ ist zu beachten, dass es sich hierbei wie bei ‚Gefühl‘ und ‚Kraft‘ um Ichfunktionen handelt, die Novalis unterschiedlich bestimmt und in Beziehung setzt. So heisst es z.B. „*Reflexion, Gefühl und Anschauung sind immer in einem Momente – so wie Vermögen – Trieb und Kraft. Reflexion ist Vermögen, Anschauung Trieb – Gefühl Kraft. Sie sind, wie alles, nur im Vermögen, durch die Kraft, mittelst der Anschauung zu unterscheiden, und nur unterschieden, inwiefern sie unterschieden sind.*“ HKA, II, 45, S. 135.

Gedanke der Erhaltung von Individuum und Gattung im Geschlechtsakt sind ihm dabei der Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Die geschlechtlich konnotierten Bewusstseinskategorien Wille und Empfindung werden von Hardenberg jedoch grundsätzlich Mann und Frau zugedacht, wenn auch mit gegensätzlicher Ausgangslage und gegenseitigem Austausch in der ehelichen Gemeinschaft. Darin ist Hardenbergs Vorstellung von der Ehe derjenigen von Fichte durchaus verwandt, der die Ehe ja ebenfalls als Ort der moralischen Vervollkommnung von Frau und Mann begreift, bei dem es zu einem wechselseitigen Austausch von moralischen Kategorien kommt. Der Unterschied liegt in der Bestimmung der Ausgangslage der beiden Geschlechter. Hier geht Novalis nicht von einer absolut polaren Trennung der Kategorien Wille und Empfindung aus, vielmehr sind für ihn beide im Besitz von beidem („Sie will – aber ihre Empfindung widerstrebt ... Er empfindet – aber er will nicht“⁹⁴). Dem widerspricht allerdings folgende Feststellung von Novalis:

*Im Manne ist Vernunft, im Weibe Gefühl/ beydes positiv/ das Tonangebende. Die Moralität des Weibes ist im Gefühl – wie die des Mannes, in der Vernunft gegründet.*⁹⁵

Mit dieser Aussage bewegt sich Novalis wiederum im Rahmen des Fichteschen Geschlechterdiskurs, wie wir gesehen haben. Beiden Geschlechtern wird Moralität zugesprochen, sie fällen ihre moralischen Urteile jedoch aufgrund entgegen gesetzter Kategorien. Ein Unterschied zu Fichte besteht in der Wertung, denn Hardenberg betont die Gleichwertigkeit von Vernunft und Gefühl („beydes positiv“). Hierbei ist jedoch zu beachten, dass bereits bei Fichte eine Aufwertung des Gefühls stattgefunden hat, und zwar im Kontext der praktischen Philosophie. Novalis setzt sogar den Ausgangspunkt aller Philosophie beim Gefühl an („/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften./“⁹⁶) und bewusstseinstheoretisch kann die Bedeutung des Gefühls als ein unmittelbares Bei-sich-selbst-Sein des Subjekts bestimmt werden⁹⁷. In Hardenbergs Selbstbewusstseinslehre bilden Gefühl und Reflexion deshalb miteinander vereinigt das absolute Ich bzw. die intellektuale Anschauung⁹⁸, anthropologisch gesehen bzw. das relative Ich betreffend konstituieren Gefühl und Reflexion den Menschen:

⁹⁴ a. a. O., 511, S. 260.

⁹⁵ a. a. O., 576, S. 275.

⁹⁶ HKA, II, S. 113.

⁹⁷ Iber, Subjektkritik, S. 118.

⁹⁸ Vgl. dazu Rühling, Auseinandersetzung, S. 123 ff. Allerdings muss auch hier darauf hingewiesen werden, dass es Hardenberg eben gerade nicht um eine absolute Bestimmung von Kategorien geht, sondern um die Darstellung derer wechselseitigen Verflechtung und sich vielfältig verknüpfender Abhängigkeiten. Oder in den Worten von Rühling: „Hardenberg wäre nicht der artistische Denker, als der er jahrzehntelang nahezu alle Interpreten verwirrt hat, wenn sich seine disparaten Reflexionen der formalen Logik des verständigen Denkens fügten.“ Rühling, Auseinandersetzung, S. 124.

Was ist überhaupt Reflexion? Sie wird leicht zu bestimmen seyn, wie jede Hälfte einer Sphäre, wenn man die Eine Hälfte, als Hälfte und die Sphäre als getheilt, hat. Denn da muss sie gerade das Entgegengesetzte seyn – weil nur zwey Entgegengesetzte eine Sphäre in unserm Sinn erschöpfen, oder ausmachen.

*Die Sphäre ist der Mensch. Die Hälfte ist das Gefühl.*⁹⁹

Eine Verschränkung des Begriffspaares Gefühl - Reflexion mit den Kategorien Stoff und Form kommt im folgenden Notat zum Ausdruck: „/Gefühl ist Stoff im Ich – Reflexion Form im Ich./“¹⁰⁰ Man könnte hier wieder leicht auf eine dem Geschlechterdiskurs konforme Geschlechtskategorisierung schliessen mit der Zuordnung ‚Gefühl und Stoff gleich weiblich‘, ‚Reflexion und Form gleich männlich‘ (wobei dann männliche und weibliche Kategorien Bestandteile des Ichs wären). Dass sich aber auch hier Novalis’ Gedanken einer einfachen Zuschreibung entziehen und sein Denken auf ein symbolisches Ganzes „im freien Spiel des Relativen“¹⁰¹ zielt, zeigt folgende Feststellung aus den *Fichte-Studien*, die abschliessend kommentiert werden soll:

Über die verschiedne Art der Unterhaltungen beyder Geschlechter.

/Der Mann darf das Sinnliche in vernünftiger Form, die Frau das Vernünftige in sinnlicher Form begehren./

*Das Beywesen des Mannes ist das Hauptwesen der Frau.*¹⁰²

An dieser Stelle der *Fichte-Studie* kommt das Androgynie-Motiv besonders deutlich zum Ausdruck. Mann und Frau besitzen ein Hauptwesen, das die geschlechtliche Differenzierung beinhaltet und ein dem anderen Geschlecht zugeordnetes Beiwesen. In der modernen Psychologie würde man von gegengeschlechtlichen Persönlichkeitsanteilen sprechen, wie sie von Jung und Freud in ihren Konzepten zur Bisexualität thematisiert wurden¹⁰³.

Für Novalis Denken charakteristisch ist hier wiederum die reziproke Verschränkung von Begriffen, die geschlechtlich markiert sind. Dabei ist die Ausgangslage durchaus dem Geschlechterdiskurs konform: Der Mann begehrt das Sinnliche, das weiblich konnotiert ist und die Frau das Vernünftige. Allerdings wird diese Geschlechtspolarität unmittelbar durchbrochen durch die Feststellung, dass es sich um keine absolut geschlechtlich differenzierbaren Kategorien handle, sondern im Gegensatz bereits der Kern zur Synthese liege, denn der Mann hat Anteil an der Frau und die Frau am Mann.

⁹⁹ HKA, II, 17, S. 115.

¹⁰⁰ a. a. O. S. 122.

¹⁰¹ Rühling, Auseinandersetzung, S. 126.

¹⁰² HKA, II, 577, S. 275.

¹⁰³ vgl. Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit.

7.1.3 Die Geschlechterpolarität in den naturwissenschaftlichen Aufzeichnungen und im *Allgemeinen Brouillon*

Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich Novalis im Zuge seiner beruflichen Ausbildung und Tätigkeit mit praktisch allen zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Disziplinen¹⁰⁴. Neben den philosophischen Aufzeichnungen hält der Autor seinen genuinen Zugriff auf Chemie, Physik, Geologie, Botanik, Medizin und Mathematik in zahlreichen Studienheften und Fragmentsammlungen fest, die in einen zeitlichen Rahmen von Januar 1796 bis zum Tode Hardenbergs fallen¹⁰⁵. Eine Konzentration der naturwissenschaftlichen Beschäftigungen erfolgte während seiner Ausbildung an der Freiburger Bergakademie von Dezember 1797 bis Pfingsten 1799. In diesen Zeitraum fällt auch die Arbeit am *Allgemeinen Brouillon*, Hardenbergs grossem Enzyklopädie-Projekt (September 1798 bis März 1799). Daneben bleibt jedoch die Beschäftigung mit Philosophie ein zentrales Anliegen. So exzerpiert Hardenberg erneut aus Fichtes Wissenschaftslehre im Winter 1796/97, beschäftigt sich seit dem Frühsommer 1797 mit Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*¹⁰⁶, deren Autor er später auch persönlich kennen lernt, und setzt sich im Herbst 1797 unmittelbar bis zu seinem Studienbeginn in Freiberg intensiv mit dem niederländischen Philosophen Frans Hemesterhius auseinander. In den gleichen Zeitraum fällt auch ein erneuter, kritischer Rückgriff auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* und die Beschäftigung mit dem im August 1797 erschienenen zweiten Teil der *Metaphysik der Sitten*. Im Frühjahr 1798 gelangt Hardenberg mit einer ersten grösseren Publikation an die Öffentlichkeit: Unter dem Titel *Blüthenstaub* erscheint die Fragmentsammlung im ersten Band der neuen Zeitschrift *Athenaeum* im Mai 1798. Das Manuskript wurde bekanntlich von Friedrich Schlegel mit erheblichen Eingriffen versehen.

In den ersten acht Monaten seiner Freiburger Studienzeit legt Hardenberg weitere Fragment-sammlungen an, aus denen er Veröffentlichungen plant. In den *Logologischen Fragmenten*, den *Teplitz-zer Fragmenten* sowie in verschiedenen Studienheften (beispielsweise *Chymische Hefte*, *Mathematisches*

¹⁰⁴ Novalis naturwissenschaftlicher Kenntnisstand hat in jüngerer Zeit eine differenzierte Beurteilung erfahren. So kommt Erk F. Hansen in seiner breit angelegten Studie zu Hardenbergs Wissenschaftswahrnehmung zum Schluss, dass der Autor im Besitz einer hohen beruflichen Qualifikation als Geologe war und sich wissenschaftliche Fachgebiete wie Physik, Chemie und Mathematik nach Berufserfordernissen angeeignet habe. Allerdings würden seine Kenntnisse auf einer selektiven Rezeption beruhen, der vor allem der Überblick über den mathematischen Kenntnisstand seiner Zeit fehlte. Mathematik eignete sich Novalis hauptsächlich unter einem sprachtheoretischen Fokus an, weshalb ihm nach Hansen die beginnende mathematische Durchdringung der Naturlehre (Physik, Chemie, Biologie) verschlossen blieb. Hansen resümiert, dass Hardenbergs Naturverständnis in erster Linie auf philosophischen Grundlagen beruhe und die naturwissenschaftliche Fundierung desselben sekundär geblieben sei. Erk F. Hansen: Wissenschaftswahrnehmung und –umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik. Zeitgenössische Naturwissenschaft und Philosophie im Werk Friedrich von Hardenberg (Novalis). Frankfurt/M. 1992, S. 493 – 500.

¹⁰⁵ Zur Datierung der einzelnen Fragmentsammlung vgl. die Einleitungen von Hans-Joachim Mähl, Richard Samuel und Gerhard Schulz in der Historisch Kritischen Novalis-Ausgabe, Band II und III.

¹⁰⁶ Dasselbe gilt auch für Schellings Schrift *Von der Weltseele*, die im Herbst 1798 erscheint.

Heft oder *Physicalische Fragmente*) finden die ausgedehnten naturwissenschaftlichen Studien Hardenbergs ihren Niederschlag. Zudem tauchen hier die ersten Analogien zwischen Naturphänomenen bzw. naturwissenschaftlichen Theorien, empirischen Daten und der Geschlechterpolartät auf, die einerseits auf Hardenbergs Projekt einer Totalwissenschaft verweisen und andererseits vom spielerischen Umgang des Autors mit dem zeitgenössischen Geschlechterdiskurs ein Zeugnis ablegen.

Von Mitte Juli bis Mitte August 1798 muss sich Novalis einem Kuraufenthalt in Teplitz unterziehen. Hier entstehen die *Teplitzer Fragmente*, worin die bis dahin erfolgten naturwissenschaftlichen Studien kulminieren. Dasselbe gilt für das *Allgemeine Brouillon*, das sich aus den umfangreichen *Freiberger naturwissenschaftlichen Studien* speist und eine Materialsammlung darstellt, die Hardenberg für sein geplantes Enzyklopädie-Projekt nutzen wollte, das jedoch nie zum Abschluss kam. Deshalb handelt es sich bei den schriftlichen Zeugnissen im Rahmen des *Allgemeinen Brouillon* in erster Linie um Lektürenotizen und vorläufige Formulierungen, die einer Endredaktion bedurften. Bereits seit dem Frühjahr 1797 hat sich Novalis jedoch intensiv mit der Ausdrucksform des Fragments auseinandergesetzt und im Zwiegespräch mit Friedrich Schlegel seine Fragment-Ästhetik entwickelt, auf die im Folgenden kurz eingegangen werden soll.

7.1.3.1 Fragmentästhetik

Die Bedeutung des Fragments für die Frühromantik fasst Lore Hühn folgendermassen zusammen:

*Es behält bis in die Gebrochenheit seiner sprachlichen Form, die sich in den endlosen ironischen Selbstrelativierungen intern noch einmal spiegelt, die unauflösliche Spannung bei, welche die Schwebelage der ganzen frühromantischen Ironie erklärtermassen charakterisiert.*¹⁰⁷

Dass es sich bei der Vorliebe und der hohen Wertschätzung der Frühromantiker für das Fragment nicht um ein Unvermögen zur begrifflichen Systembildung, sondern um ein philosophisch untermauertes ästhetisches Konzept handelt, wurde mehrfach nachgewiesen¹⁰⁸. Die Schwebelage der frühromantischen Ironie als der paradoxe Versuch, die „Unerfüllbarkeit eines Anspruchs, den einzulösen sie fortwährend unternimmt, gegenwärtig zu halten“¹⁰⁹, kommt in der Fragment-Form dahingehend zum Ausdruck, dass sie selbst unvollendet und bruchstückhaft über sich hinaus auf ein universales Ganzes referiert, inhaltlich jedoch von philosophischer Stringenz geprägt ist. Novalis nennt seine Fragmente selbst:

¹⁰⁷ Hühn, Schweben, S. 135.

¹⁰⁸ Die für den Fragmentkomplex bei Novalis noch immer grundlegende Arbeit legte Jury Striedter 1985 vor: J. Striedter: Die Fragmente des Novalis als „Präfigurationen“ seiner Dichtung, München 1985.

¹⁰⁹ Hühn, Schweben, S. 135.

... Anfänge interessanter Gedankenfolgen – Texte zum Denken. Viele sind Spielmarken und haben einen transitorischen Werth. Manchen hingegen habe ich das Gepräge meiner innigsten Ueberzeugung aufzudrücken gesucht.¹¹⁰

Fragmente im Hardenbergschen Sinne intendieren also in allererster Linie weitergedacht zu werden als Aufforderung an die Lesenden und konkretisieren damit das Theorem der Unabschliessbarkeit von philosophischer Reflexion¹¹¹. Formal pendeln die Fragmente, die ‚Hin und her Direction‘ aus den Fichte-Studien weiterführend, zwischen begrifflicher Bestimmung – dem Ausdruck einer ‚innigsten Ueberzeugung‘ - und diskursiver Aufspaltung von ‚Gedankenfolgen‘ (häufig in Form einer Kombination von Parallelismus und Chiasmus), ohne diesen Widerspruch einebnen zu wollen. Sie stehen damit im Übergangsbereich von Philosophie und Dichtung, haben Vermittlungsfunktion und lösen die zentrale Forderung nach Vereinigung von diskursivem Denken und ästhetischem Handeln ein. In diesem Sinne kann Novalis in den *Vermischten Bemerkungen* feststellen: „Fragmente dieser Art sind litterarische Sämereyen“¹¹².

Wenn in der Folge nun Fragmente, die Aussagen zur Geschlechterpolarität enthalten, untersucht werden, muss diese Intention der Hardenbergschen Fragmentästhetik mitgedacht werden. Das heisst, einerseits können die Fragmente nicht einfach als apodiktische Definitionen des männlichen bzw. weiblichen Geschlechtscharakters verstanden werden. Andererseits muss bei der Interpretation die formale Ebene, der ‚transitorische Werth‘ des Fragments berücksichtigt werden¹¹³. Für den Androgynitäts-Komplex bedeutet dies, dass zu prüfen ist, ob das auf das Geschlecht referierende Fragment mit seinem postulativen Impetus tatsächlich auf die Zweigeschlechtlichkeit verweist, wenn auch als ‚Schwebelage‘ mit unerfüllbarem Anspruch auf Einlösung.

7.1.3.2 Grundzüge der Hardenbergschen Naturphilosophie

Hardenbergs Überlegungen und Grundlegungen zu seinem Naturverständnis konstituieren sich im Spannungsfeld der theoretischen Auseinandersetzung mit Kant (Vorrede zu *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 und *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786), Schelling (*Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, 1797 und *Von der Weltseele, eine*

¹¹⁰ Brief an Kreisamtmann Just vom 26.12. 1798, HKA, IV, S. 270f.

¹¹¹ Die Unterschiede in der Fragment-Auffassung von Hardenberg und Schlegel sind ein Forschungsgegenstand an sich und können an dieser Stelle nicht aufgerollt werden. Vgl. Uerlings, Hardenberg, S. 216f. Uerlings betont die für Novalis wichtige Form der Fragmentsammlung, die den Rahmen für eine Verschränkung der unterschiedlichsten Themen abgibt und deren Wechselbezüglichkeit einen universalen Zusammenhang erfahrbar werden lassen soll. A.a.O. S. 218.

¹¹² HKA, II, S. 463.

¹¹³ Striedter analysiert den Übergangscharakter der Fragmente mittels der beiden zentralen Kategorien ‚Negation‘ und ‚Postulat‘. Striedter, Fragmente, S. 67ff. Bei Gerhard Neumann wird das Hardenbergsche Fragment als „Durchgangsstadium des Erkennens“ charakterisiert. G. Neumann: Ideenparadiese. Aphoristik bei Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe, München 1976, S. 367.

Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, 1798), Hemsterhuis (*Lettre sur les désirs*, deutsch: 1781, *Lettre de Dioclès à Diotime, sur l'athéisme*, 1787, *Alexis ou de l'âge d'or*, deutsch 1787), dem Physiologen Samuel Thomas Sömmering (*Über das Organ der Seele*, 1796), dem Arzt und Naturphilosoph Carl August Eschenmayer (*Sätze aus der Natur=Metaphysik auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt*, 1797) und mit den naturphilosophischen Schriften von Franz von Baader. Dazu kommen Vorlesungen bei seinen Freiburger Lehrern Abraham Gottlob Werner oder Wilhelm August Lampadius, anhand derer er sein empirisches Wissen in Hinblick auf die beabsichtigte Professionalisierung seiner Beamtentätigkeit in den sächsisch-thüringischen Salinen erweitert¹¹⁴. Bereits im Januar 1796 erfolgen im Rahmen seines sechswöchigen Chemie-Kurses bei J. Ch. Wiegleb in Langensalza alchemistische Studien¹¹⁵ und seit Ende 1799 beschäftigt er sich ausserdem mit Jakob Böhmes Naturmystik. Neben der fachwissenschaftlichen und berufspraktischen Qualifikation bilden Wissenschaftsmethodologie und Interdisziplinarität seine Interessenschwerpunkte¹¹⁶.

Grundlegend für Hardenbergs Naturkonzeption sind das von Kant übernommene Theorem der wissenschaftskonstitutiven Zweckmässigkeit der Natur und dessen dynamisches Materieverständnis¹¹⁷. Novalis geht in seinem naturphilosophischen Dynamismus jedoch einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er einen naturimmanenten Logos voraussetzt und zwischen Geist und Natur lediglich einen graduellen Unterschied definiert¹¹⁸. So heisst es im ersten chemischen Heft vom 22. Juni 1798: „Natur zum Geiste, b. der Weg v[om] Geiste zur Natur. (Der moralische Weg.)“¹¹⁹ Damit wird eine weitere Implikation der Hardenbergschen Naturphilosophie berührt: Da Natur und

¹¹⁴ Es kann an dieser Stelle nicht auf alle Aspekte der komplexen Hardenbergschen Naturkonzeption und deren Wurzeln eingegangen werden, sondern lediglich die Momente herausgegriffen werden, die für den Geschlechterdiskurs relevant sind. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf Dennis F. Mahoney: *Die Poetisierung der Natur bei Novalis. Beweggründe, Gestaltung, Folgen*, Bonn 1980, Ralf Liedtke: *Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation*, Paderborn 2003 und die bereits genannten Untersuchungen von Uerlings, Hardenberg, S. S. 149 – 163, Hansen und Daiber.

¹¹⁵ Ralf Liedtke hat darauf hingewiesen, dass Hardenberg bereits in Langensalza während seines Chemie-Praktikums Zeuge einer Alchemie-Diskussion war, die im *Kaiserlich privilegierten Reichs-Anzeiger* geführt wurde und an der Wiegleb aktiv teilnahm. Liedtke, Paradigma, S. 266ff.

¹¹⁶ Uerlings unterscheidet drei Theorieebenen, die dem Hardenbergschen Naturbegriff zugrunde liegen: die physikalischen Theorien der Einzelwissenschaften, die transzendental-analytische Metaphysik der Natur nach Kant und der transzendental-synthetischen Konstruktion der Natur bei Schelling. Uerlings, Hardenberg, S. 153 f.

¹¹⁷ Einen knappen, aber präzisen Überblick liefert Michael Gerten: *Natur und Naturwissenschaft nach Kants Architektonik der Vernunft*, in: *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation*, hg. v. Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollock, Dorothea Wildenburg, Würzburg 1998, S. 137ff.

¹¹⁸ Gemeinhin wird als Beleg für dieses Überschreiten der Kantschen Position ein Zusatz aus Hardenbergs Studien zur Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft herangezogen: „Die Vernunft versteht die Natur nur, insofern diese Vernünftig ist – und mithin mit ihr übereinstimmt“. HKA, II, S. 386. Vgl. dazu Daiber, *Experimentalphysik*, S. 63f. Darin stimmt Novalis mit Schellings Naturphilosophie überein, der die Kantische Position einer Trennung von Natur und Subjekt ebenfalls überschreitet. Schellings Konzept der intellektuellen Anschauung, worin sinnliches und intellektuelles Bewusstsein integriert sind, wird für Hardenbergs Enzyklopädie-Projekt von grundlegender Bedeutung sein. Vgl. dazu ebenfalls Daiber, *Experimentalphysik*, S. 67ff.

¹¹⁹ HKA, III, S. 41.

Geist, Ich und Welt nicht grundsätzlich geschieden sind¹²⁰ und Materie als ein dynamischer Inbegriff von Systempotenzen verstanden wird, geht es Hardenberg letztlich um die Moralisierung der Natur, das heisst um die Annäherung an die Einheit von Natur und Geist als zukünftiges Ziel. So notiert er im *Allgemeinen Brouillon*:

*Die wirkliche Natur ist nicht die ganze Natur. Was einmal da gewesen ist – lebt fort, nur nicht in der wirklichen Natur. Alle diese Gesetze beziehen sich schon von fern, auf die Moralitaet der Natur.*¹²¹

Oder in den naturwissenschaftlichen Aufzeichnungen von Ende 1799 heisst es noch pointierter: „Die Natur kann nicht stillstehend, sie kann nur *fortgehend* – zur Moralitaet – erklärt werden.“¹²² Ausgangspunkt ist eine unvollkommene Welt, von der aus das Ideal angestrebt werden soll.

*Die Welt ist die Sfäre der unvollkommenen Vereinigungen des Geistes und der Natur. Ihre Vollkommene Indifferenzirung bildet das Sittliche Wesen par Excellence – Gott.*¹²³

Da es sich um ein Ideal handelt, verhindern diese Voraussetzungen im Grunde genommen jegliche metaphysischen Urteile über die Natur¹²⁴.

Bei Sömmering, der als Physiologe die Hirnflüssigkeit untersuchte, lernt Novalis die neuronale Grenze als eine flüssige kennen, d.h. hier trifft er auf das Konzept der liquiden Materie¹²⁵. Der Natur kann sich deshalb im Zuge einer negativen Dialektik (dem gesamten Natursystem liegt der logische Widerspruch, die Polarität zugrunde, worin Novalis mit Schelling übereinstimmt¹²⁶) nur

¹²⁰ Schon in den *Fichte-Studien* heisst es: „Gott ist die unendliche Thätigkeit. Natur der unendliche Gegenstand, Ich – der unendliche Zustand. Alles Bes sind Abstracta. Alles dreyes ist Eins. Sie sind nicht getrennt, als in sich selber, in der Reflexion, die aus allen Dreyen besteht.“ HKA, II, S. 214.

¹²¹ HKA, III, S. 419.

¹²² HKA, III, S. 601.

¹²³ HKA, III, S. 61. Vgl. dazu Hansen, Wissenschaftswahrnehmung, S. 145ff. und Uerlings, Hardenberg, S. 159f. Auch Mahoney hat darauf hingewiesen, dass in diesem Theorem ein grundlegender Unterschied zwischen Novalis' und Schellings Naturphilosophie bestehe, da Schelling in der Natur bereits ein Abbild der realisierten Harmonie von Geist und Natur sehen wolle. Mahoney, Poetisierung, S. 26. Im *Allgemeinen Brouillon* notiert Novalis: „Die höhere Phil [osophie] behandelt die Ehe von Natur und Geist“, woran eine geschlechtliche Konnotation der Begriffe Natur und Geist abgelesen werden kann. HKA, III, S. 247.

¹²⁴ Liedtke spricht in diesem Zusammenhang von einer indirekten Metaphysik-Kritik, die von einer kreativen Enthaltung von positiven Urteilen über die Natur geprägt sei. Dadurch stelle die Hardenbergsche Naturphilosophie eine systematische Idealisierung des Potentiellen dar. Liedtke, Paradigma, S. 186f.

¹²⁵ a.a.O., S. 130. Liedtke betont in seiner Untersuchung die Bedeutung der Chemie für Novalis' Denken und stellt die These auf, dass Hardenberg das Konzept der liquiden Materie mit der alchemistischen Äthertheorie verknüpft haben soll. a.a.O., S. 130.

¹²⁶ Dieses Theorem sieht Hardenberg allerdings bei Schelling eher bestätigt, als dass er es hier neu entdeckt hätte. Denn schon während seiner Auseinandersetzung mit der *Wissenschaftslehre* hält er fest: *Alles Seyn ... ist ... Schweben zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus ... denn das Schweben, sei- ne Ursache, ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst.* HKA, II, S. 266. Schelling spricht in seiner *Weltseele*-Schrift von konträren Prinzipien: *... es ist offenbar genug, dass das Leben in einem steten Werden besteht, und dass jedes Produkt, eben deswegen weil es das ist, tot ist; daher das Schwanken der Natur zwischen entgegengesetzten Zwecken, das Gleichgewicht konträrer Prinzipien zu erreichen, und doch den Dualismus (in welchem allein sie selbst fortdauert) zu erhalten ...* F. W. J.: Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von J. Jantzen, T. Buchheim, W. G. Jacobs und S. Peetz. Stuttgart. 1976ff., Bd. 6, S. 196 (Sigel: SW).

indirekt genähert werden und in transzendentalphilosophischer Denktradition ist für Novalis Naturerkenntnis immer mit Selbsterkenntnis gleichzusetzen. So lautet eine berühmte Stelle im *Allgemeinen Brouillon*:

*Eigentlich ist der Criticism – (oder d[ie] Erschöpfungsmethode, welche d[ie] Umkehrungsmeth[ode] mit begreift), diejenige Lehre, die uns bey[m] Studium der Natur auf uns selbst, auf innre Beobachtung und Versuch, und bey[m] Studium unsrer Selbst, auf die Aussenwelt, auf äussre Beobachtungen und Versuche veweist – philosophisch betrachtet die fruchtbarste aller Indicationen.*¹²⁷

Dasselbe gilt für die an Hemsterhuis angelehnte Idee von der Einheit der Natur und das aus diesem Theorem resultierende Projekt einer Totalwissenschaft, die als naturphilosophische Konstruktion empirisch nicht verifizierbar, sondern wiederum lediglich als Postulat approximativ darstellbar bleiben muss. Methoden dieser Annäherung sind für Novalis das bereits erläuterte Analogieverfahren und die romantische Poetisierung bzw. Ästhetisierung der Natur. In der Hardenbergschen Naturphilosophie werden daher neben der Empirie Dichten und Denken zu Instrumenten des wissenschaftlichen Fortschrittes, und zwar in Sinne einer Einheit von praktischem und theoretischem Vermögen¹²⁸.

Wie Schelling sieht Novalis eine thermische Urenergie in der Natur wirken und wie dieser hat er pantheistische Vorstellungen, die sich nicht ohne weiteres mit einem strikten gnostischen Dualismus vereinbaren lassen¹²⁹. In den physikalischen, philosophischen und chemischen Aufsätzen von 1799 beschäftigt sich Novalis zunehmend mit dieser unbekannten Naturkraft, die er in Anlehnung an Eschenmeyers analogisches Prinzip der Reihe als X bezeichnet und auch Kunstinstinkt der

¹²⁷ HKA, III, S. 429. Der Eintrag endet mit der berühmten Formel „Statt N[ich]t-Ich – Du“, was gemeinhin als Überwindung von Fichtes Grundsatzphilosophie der Tathandlung gewertet wird. Wie B. Wanning herausgearbeitet hat, setzt Novalis in Abgrenzung zu Fichte und unter dem Einfluss von Schelling das Ich und die Natur aus dem Chaos heraus gleichursprünglich und in ein unhierarchisches Verhältnis zueinander. Dadurch erhält die Natur ein eigenständiges Sein, das weder seine Basis im Ich hat, noch dieses durch Abgrenzung begründet. Berbeli Wanning: *Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische* durch Novalis (Friedrich von Hardenberg), in: W. H. Schrader (Hrsg.): *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, Amsterdam, Atlanta, 1997, S. 168.

¹²⁸ Liedtke beschreibt Hardenbergs Mittelstellung zwischen Lampadius' Position der nüchternen Laborperspektive und Werners ästhetischen Hingabe an die natürlichen Sinneseindrücke als eine „Ästhetisierung (Poetisierung) instrumenteller Praxis“ und „eine Instrumentalisierung ästhetischer Praxis (der Poesie)“. Liedtke, *Paradigma*, S. 234. Vgl. z.B. Hardenbergs Äusserung in den Freiburger Studien zur Medizin: „Zum Experimentieren gehört Naturgenie, d. ist, wunderartige Fähigkeit den Sinn der Natur zu treffen – und in ihrem Geiste zu handeln. Der ächte Beobachter ist Künstler – er ahndet das Bedeutende und weiss aus dem seltsamen, vorüberstreichenden Gemisch von Erscheinungen die Wichtigen herauszufühlen.“ HKA, III, S. 179. Jürgen Daiber hebt hervor, dass Hardenberg die in den Kant-Studien vorgenommene Verknüpfung von theoretischer und praktischer Vernunft mittels der Poesie in der Enzyklopädistik erweitert. Daiber, *Experimentalphysik*, S. 66f.

¹²⁹ Hingegen kritisiert Novalis an Schelling dessen Methoden, insbesondere den von ihm als einseitig betrachteten Versuch der empirischen Fundierung seiner Naturphilosophie, die analogisches und ästhetisches Denken ausschliesst. Wanning, *Nicht-Ich*, S. 165ff., Hansen, *Wissenschaftswahrnehmung*, S. 409ff. und Liedtke, *Paradigma*, S. 179f. Dazu Daiber: „Hardenberg ist empirisch zu geschult, um eine derartige Vermischung zwischen A-priori-Prinzip und Phänomen unbedacht vorzunehmen.“ Daiber, *Experimentalphysik*, S. 73. Zudem bemerkt Novalis schon zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Schelling, dass dieser die Einheit von Geist und Natur zwar behauptet, sie aber nicht stringent deduzieren kann. Das gelingt Schelling erst in den Schriften, die zwischen 1801 – 1806 entstehen und die Novalis nicht mehr rezipieren kann, da er am 25. März 1801 stirbt. Daiber, *Experimentalphysik*, S. 71f.

Natur (im Sinne eines generativen und kreativen Faktors) nennt. So hält er im Februar 1800 fest: „Die Natur hat Kunstinstinkt – daher ist es Geschwätz, wenn man Natur und Kunst unterscheiden will.“¹³⁰ Die definitorische Bestimmung dieser Urkraft ist letztlich nach Hardenbergs Auffassung unmöglich, denn diese Kraft bezeichnet das Chaos, die Leere, den instabilen Allmittelpunkt, wo sich Geist und Materie berühren. Diese Urkraft trägt im Denken des Autors jedoch unverkennbar weibliche Züge, sie ist das göttliche Wunderbild, das ästhetische Urbild in femininer Gestalt und trägt Namen wie Isis, Sophie, Maria, Natura bzw. Matrix. So lautet beispielsweise ein Notat aus dem *Allgemeinen Brouillon*: „.../Mystizismus d[er] Natur. Isis – Jungfrau – Schleyer – Geheimnisvolle Behandl[ung] der N[atur]W[issenschaft].“¹³¹ Die Natur ist geprägt von einer ungeheuren Attraktions-Kraft, weshalb sie als Zentrum des Denkens und Seins mit einer existentiellen und poetischen, weil produktiven Auffassung von Liebe in Zusammenhang steht und als Ausgangspunkt für die unstillbare Sehnsucht nach Vereinigung mit der göttlichen Jungfrau wirksam wird. So heisst es beispielsweise in den *Teplitzer Fragmenten*:

*Jede sanfte weiche Erhöhung ist ein symbolischer Wunsch der Berührung. So ladet uns alles in der Natur figürlich und bescheiden zu seinem Genuss ein – und so dürfte die ganze Natur wohl weiblich, Jungfrau und Mutter zugleich seyn.*¹³²

Vor diesem Hintergrund wird das Androgyniemotiv, basierend auf einer geschlechtlich konnotierten traditionellen Polarität zwischen Geist und Natur oder Kunst und Natur auch in Hardenbergs Naturphilosophie virulent. Vergleichbar mit Schellings Theorie der dualen Naturkräfte, aus der heraus eine „continuierlich-wirksame Naturthätigkeit“¹³³ abgeleitet wird, setzt Novalis polare Grundkräfte in der Natur voraus, die zu einem Ausgleich streben bzw. die Polarität zu überwinden trachten. Die Synthese von Geist und Natur, Ich und Du, Kunst und Natur ist demnach in der gegenwärtigen Realität als Keim – wenn auch als unvollkommener – angelegt und bedarf daher, und hier unterscheidet sich Novalis von Schelling, eines schöpferischen Zugriffs. Im Bereich der Naturwissenschaften begründet dies eine als produktiv gedachte Naturerkenntnis, die progressiv voranschreitet, allerdings ohne je vollständig am Ziel anzukommen bzw. das Wesen der Natur vollumfänglich erfassen zu können.

¹³⁰ HKA, III, S. 650.

¹³¹ HKA, III, S. 423.

¹³² HKA, II, S. 618. Bereits Mahoney bemerkt, dass bei diesem Fragment die eigene geschlechtsbedingte Perspektive des Autors unreflektiert zum Ausdruck komme. Mahoney, *Poetisierung*, S. 31. Über das Motiv der Jungfräulichkeit wird im Zusammenhang mit dem Märchen in den *Lehrlingen zu Saïs* noch eingehender zu sprechen sein.

¹³³ SW, Bd. 7, S. 86. Allerdings geht Schelling in seiner dualen Naturkonzeption entscheidende Schritte weiter, wenn er seine Lehre von den Entwicklungsstufen aller Naturprodukte mit der Zweigeschlechtlichkeit begründet. So heisst es beispielsweise im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799: „die Verschiedenheit der Organisationen reducirt sich zuletzt allein auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzten Geschlechtern sich trennen“ a.a.O. S. 115. Vgl. dazu H. Querner: Das Phänomen der Zweigeschlechtlichkeit im System der Naturphilosophie von Schelling, in: L. Hasler (Hrsg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart 1981, S. 139 – 143.

Die feministische Literaturkritik hat schon früh diesen Konnex von Weiblichkeit und Natur bei Novalis kritisiert und den Autor in der Tradition der komplementären Geschlechtertheorie verortet, wie sie sich in der Spätaufklärung herauszubilden begann¹³⁴. Ob das von Hardenberg vertretene Ideologem von der „Weiblichkeit“ der Natur bzw. der Naturnähe der Frau die für die Zeit und die zeitgenössische Literatur typische ambivalente Normierung des „weiblichen“ Geschlechtscharakters (Aufwertung des „Weiblichen“ bei simultaner Abwertung von realen Frauen) aufweist, muss die konkrete Textanalyse zeigen. Offensichtlich ist jedoch, dass in Hardenbergs Naturphilosophie Androgynie als utopisches Ideal aufscheint, indem geschlechtlich konnotierte Polaritäten als Wechselbeziehungen bzw. als „Hin und her Direction“ konzipiert werden. Dies soll im Folgenden anhand von ausgewählten Fragmenten aus den naturwissenschaftlichen Studien des Frühromantikers untersucht werden.

7.1.3.3 Chemie

Der Ausgang des 18. Jahrhunderts war von mehrfachen radikalen Umwälzungen in den Naturwissenschaften geprägt, welche in Disziplinen wie Chemie und Physik zur Grundlegung der modernen Naturwissenschaften beitrugen¹³⁵. Umbrüche zeichneten sich beispielsweise in der Elektrizitätslehre ab, wo die Galvanismustheorie intensiv diskutiert wurde, oder in der Biologie, wo die Lehre der Präformation allmählich von derjenigen der Epigenese abgelöst wurde. Auch in der Mathematik zeichnete sich durch die Herausbildung der Differential- und Integralrechnung ein Paradigmenwechsel ab, in der Medizin wurde John Browns System der Heilkunde intensiv rezipiert und in der Chemie vollzog sich der Übergang von Stahls Phlogistontheorie zur Verbrennungslehre Lavoisiers. In Hardenbergs Wissenschaftsrezeption lassen sich eingehende Auseinandersetzungen mit einigen dieser Entwicklungen nachweisen. Sowohl in den ersten Äusserungen zur Chemie, in denen sich ein kurzes Studium im Januar 1796 in Langensalza bei dem seinerzeit bedeutenden Chemiker Johann Christian Wiegand (1732 – 1800), einem Vertreter der Phlogiston-Theorie und Spezialisten auf dem Gebiet der Halurgie, niederschlug, als auch in der vertieften Beschäftigung mit dieser noch jungen Wissenschaftsdisziplin während der Freiburger Ausbildungszeit, wo Wilhelm August Lampadius (1772- 1842) eine anti-phlogistische Linie vertrat, zeigt sich, dass

¹³⁴ Vgl. Kap. 5.2 der vorliegenden Arbeit. Die Gleichzeitigkeit von Glorifizierung und Abwertung des „Weiblichen“ bei Novalis hob beispielsweise Heidemarie Bennent bereits 1985 in ihrer philosophiegeschichtlichen Untersuchung hervor. Bennent, *Galanterie*, S. 134. Susanne Asche charakterisiert das Verhältnis von Ich und Natur in ihrer Analyse der *Lehrlinge* als eine Behauptung des männlichen Subjekts, die eine Enthauptung der weiblichen Natur fordere. Asche, *Liebe*, S. 10ff.

¹³⁵ Hansen zeigt auf, wie sich beispielsweise in der Physik eine disziplinäre Binnendifferenzierung entwickelte, die für andere Wissenschaftszweige prägend wurde. Hansen, *Wissenschaftswahrnehmung*, S. 23 ff.

Hardenberg die neusten divergierenden Forschungspositionen verfolgte, erkenntnis- theoretisch reflektierte und unmittelbar für seine Naturkonzeption nutzbar machte¹³⁶.

Bei der Phlogistontheorie handelte es sich um eine Theorie der Verbrennungsvorgänge, welche ein chemisches Grundproblem der Zeit darstellte. G. E. Stahl hatte 1697 in seinem Werk *Zymotechnia fundamentalis* (deutsch 1715) die These vertreten, allen brennbaren Stoffen sei ein brennbarer Stoff zueigen, der, obschon imponderabel, bei der Umwandlung von Metallen durch Erhitzen (‚Verkalkung‘ im Terminus der Zeit) entweiche¹³⁷. Den Nachweis für diesen Stoff zu erbringen, beschäftigte die Chemiker nahezu ein Jahrhundert lang. Er führte zu kuriosen Vorstellung z.B. einer „negativen Schwere“ des Phlogistons, da bei Verbrennungsvorgängen das Endprodukt schwerer ist, Phlogiston dabei jedoch hätte entweichen müssen.

Im Laufe der Entwicklung der pneumatischen Chemie zwischen 1750 – 1785 wurden verschiedene neue Gase entdeckt. Im Jahre 1774 isolierte der britische Chemiker Joseph Priestley (1733 –1804) erstmals Sauerstoff, allerdings noch unter dem Namen ‚dephlogistisierte Luft‘¹³⁸. Dies hatte jedoch nicht zur Folge, dass sich in der Theoriegeschichte der Chemie eine einfache Ablösung des alten Phlogiston durch den modernen Sauerstoff ergab, sondern Widersprüche und Begriffskonfusionen nebeneinander existierten. Diese äusserst komplexe Situation trifft Novalis an, als er die divergierenden theoretischen Ansätze rezipiert und naturphilosophisch deutet¹³⁹. Dabei geht es in dieser Phase der chemischen Wissenschaftsgeschichte im Grunde um die endgültige Ablösung der prinzipienorientierten Alchemie, die Stahl mit seiner Phlogiston-These noch nicht vollständig abgestreift hatte, zur stoff- und prozessorientierten Chemie, der A. N. Scherer mit seinem Theorem der Ponderabilität (exakte Wägbarekeit von Stoffen) in Deutschland zum Durchbruch verhalf¹⁴⁰.

Erst mit A.L. Lavoisiers Lehre von der quantitativen Unveränderbarkeit der Stoffe bei chemischen Reaktionen wurde die Verbrennungstheorie auf eine neue wissenschaftliche Basis gestellt.

¹³⁶ Dass Novalis naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht nur spekulativ als Vertreter der romantischen Naturphilosophie verwendete, sondern daneben auch ein „harter Empiriker“ war, bezeugen seine Aufzeichnungen in den so genannten *Salinenschriften*. Darin zeigen Notizen zu Experimenten und Versuchsreihen den Salinenassessor Hardenberg als einen mit den wissenschaftlichen Verfahrensregeln vertrauten Naturforscher, der das wissenschaftliche Experiment in den Dienst einer Optimierung der Salzgewinnung stellte. Vgl. dazu Daiber, *Experimentalphysik*, S. 88ff.

¹³⁷ Ralf Liedtke erläutert, dass Stahl mit seinem Phlogiston-Konzept etwas zwischen einem Stoff und einem Prinzip meinte. Das verweist auf eine Mittelstellung der zeitgenössischen Chemie im lang andauernd Ablösungsprozess von der Alchemie, die bekanntlich von den drei Prinzipien Sal, Mercurius und Sulphur ausgeht, aus denen alle Stoffe und Erscheinungen zusammengesetzt seien. Ralf Liedtke: *Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation*, Paderborn 2003, S. 26ff.

¹³⁸ Liedtke, *Paradigma*, S. 39.

¹³⁹ Liedtke weist darauf hin, dass gerade dieses komplexe Geschehen in der Chemie am Ende des 18. Jahrhunderts verbietet, die romantische Naturphilosophie als eine homogene Bewegung aufzufassen. Liedtke, *Paradigma*, S. 41.

¹⁴⁰ vgl. dazu Liedtkes detaillierten Überblick. Liedtke, *Paradigma*, S. 60ff.

1789 erschien sein Werk *Traité élémentaire de chimie* (auf Deutsch 1792), was die Chemie endgültig wissenschaftlich fundierte und sie als eine der Physik ebenbürtige Wissenschaft etablierte¹⁴¹. Lavoisiers Oxidationslehre löste die alte Phlogistontheorie jedoch wie erwähnt nur allmählich ab, was bedeutete, dass die beiden konkurrierenden Ansätze noch während einer längeren Phase gleichzeitig vertreten und gelehrt wurden¹⁴².

Mitten in diesen Umbruch fallen Hardenbergs chemische Studien. Neben Physik, Geologie und Mathematik interessiert ihn diese junge Wissenschaft mit ihrer alten spekulativen Tradition nicht nur faktisch, was die neuen chemischen, vor allem halurgischen Erkenntnisse betraf, er betreibt vielmehr von Anfang an auch so etwas wie „Metachemie“, d.h. er reflektiert die spezifischen Erkenntnismethoden der Chemie, indem er den produktiv-prozesshaften Aspekt der chemischen Denkform erkenntnistheoretisch nutzbar zu machen versucht¹⁴³. Davon zeugen die beiden folgenden Fragmente. In den *Logologischen Fragmenten*¹⁴⁴ vom Anfang des Jahres 1798 hält Hardenberg fest:

*<Der Mann ist phlogistisch – ein überwiegender Verdichtungs – die Frau dephlogistisch – ein überwiegen- der Verdünnungsprozess.>*¹⁴⁵

Im *Allgemeinen Brouillon* vom Herbst desselben Jahres heisst es:

*NATURLEHRE. Je lebhafter das zu Fressende widersteht, desto lebhafter wird die Flamme des Genussesmomentes seyn. Anwendung aufs Oxigène-/ Nothzucht ist der stärkste Genuss./ Das Weib ist unser Oxigène -.*¹⁴⁶

Einerseits spiegelt sich in diesen beiden Fragmenten der oben beschriebene Paradigmenwechsel, der sich in der Chemie am Ende des 18. Jahrhunderts ereignete und Hardenbergs Interesse daran¹⁴⁷. Andererseits lässt sich dabei sein Verfahren der Analogiebildung verfolgen. Ein chemischer Prozess wird auf die Geschlechterpolarität übertragen, wobei das „Männliche“ mit Verdichtung und das „Weibliche“ mit Verdünnung bzw. Verflüchtigung in Relation gesetzt werden. Im zweiten

¹⁴¹ Hansen, Wissenschaftswahrnehmung, S. 81f.

¹⁴² Eine noch immer gute Einführung zu Stahls Phlogiston-Theorie und deren Ablösung durch Lavoisiers Oxidationslehre liefert Elisabeth Ströker: Theoriewandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1982.

¹⁴³ Liedtke weist Hardenbergs ‚Metachemie‘ unter anderem in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit der Kant-Sömmering-Debatte nach. Liedtke, Paradigma, S. 110ff.

¹⁴⁴ ‚Logologie‘ ist eine Hardenbergsche Wortschöpfung und meint die Selbstreflexion des Logos oder anders ausgedrückt den über sein eigenes Tun reflektierenden Geist. vgl. die Einleitung von Richard Samuel zu den Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen. HKA, II, S. 509.

¹⁴⁵ HKA, II, S. 544.

¹⁴⁶ HKA, III, 117, S. 262.

¹⁴⁷ Die Bedeutung der Chemie für die romantische Naturphilosophie hat bereits Peter Kapitza 1968 hervorgehoben. P. Kapitza: Die frühromantische Theorie der Mischung, München 1968. Liedtke geht allerdings in seiner Einschätzung der Bedeutung der Chemie für Novalis einen entscheidenden Schritt weiter als Kapitza, wenn er behauptet, dass die zeitgenössische Chemie „mit ihrem dynamischen Begriff des Stofflichen das erkenntnisleitende Paradigma der Frühromantik“ schlechthin darstelle und bei Novalis eine Schlüsselposition einnehme. Liedtke, Paradigma, S. 16.

Fragment greift Novalis auf die neue Oxidationslehre zurück und stellt - wiederum im Analogieverfahren - einen Verweisungszusammenhang zur menschlichen bzw. männlichen Sexualität her.

Jocelyn Holland hat in ihren Ausführungen zu diesem Fragment aufgezeigt, wie Lavoisiers Verbrennungstheorie Anlass dazu gegeben hat, den Fortpflanzungstrieb neu zu interpretieren¹⁴⁸. Vor diesem Hintergrund nimmt der Geschlechtsakt die Gestalt eines notwendigen produktiven chemischen Prozesses an und die damit verbundene Lust wird mit der Verbrennung assoziiert. In Hardenbergs Notiz wird diese Umdeutung zum Ausdruck gebracht, wobei allerdings, wie Holland zu Recht feststellt, der Verwendung des Begriffs „Nothzucht“ entscheidende Bedeutung beikommt.

At the same time, by coupling pleasure with combustion, Hardenberg's aphorism generates a certain ambivalence regarding the intersecting spheres of culture and scientific law. The ambivalence hinges on the reading of the word « violation » (Nothzucht). Although this word historically could refer to violence in the most general sense, by Hardenberg's day it was commonly understood as sexual violation, in keeping with its literal meaning of forced or necessary breeding.¹⁴⁹

Das naturwissenschaftliche Verbrennungsgesetz, das bekanntlich aussagt, dass Sauerstoff, einmal entzündet, notwendigerweise während der Verbrennung verbraucht bzw. verzehrt wird, bildet hier die Grundlage für Hardenbergs Aussage zum Geschlechterverhältnis. Dabei kann allerdings nicht darüber hinweggesehen werden, dass diese Aussage nicht geschlechtsneutral erfolgt, sondern die Notwendigkeit bzw. „Nothzucht“ auf der Seite des Mannes angesiedelt und die Frau dem männlichen Bedürfnis bzw. der deklarierten Notwendigkeit des männlichen Bedürfnisses zur Verfügung gestellt wird. Zudem thematisiert dieses Fragment den Zusammenhang von Sexualität und Gewalt, wodurch Novalis zwar einen weitgehend tabuisierten Bereich anspricht, der jedoch im vom Krieg geprägten späten 18. Jahrhundert zur alltäglichen Erfahrung gehörte¹⁵⁰. Gerhard Schulz hat in seinem Aufsatz *Novalis' Erotik* festgehalten, dass Novalis Errungenschaft im Bereich der erotischen Sprache darin bestanden habe, dem Geschlechtstrieb unter anderen Trieben als persönlichkeitsprägenden und kreativen Faktor zu bestimmen¹⁵¹. Dafür seien zwei Voraussetzungen notwendig gewesen: Zum einen die Verschiebung der Schamgrenze, d.h. ein

¹⁴⁸ Jocelyn Holland: *German Romanticism and Science. The Procreative Poetics of Goethe, Novalis and Ritter*. New York, London 2009, S. 80ff.

¹⁴⁹ a.a.O. S. 80. Schon das Grimmsche Wörterbuch verzeichnet unter dem Verb ‚nothzüchtigen‘ zwei Bedeutungen: Neben der Ausübung von sexueller Gewalt, der Vergewaltigung, heisst es: „überhaupt gewaltsam zu etwas nöthigen, zwingen“. J. Grimm, W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, 30 Bde., Leipzig 1889, Bd. 7, S. 962.

¹⁵⁰ An anderer Stelle wird sogar der Ursprung von Gewalt auf sexuelles Verlangen zurückgeführt: „Sonderbar, dass der eigentliche Grund der Grausamkeit Wollust ist.“ HKA, III, S. 655. Den Zusammenhang von Sexualität, Schmerz und Krieg expliziert Novalis in folgendem Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon*: „Ist nicht die Moral, insofern sie auf Bekämpfung der sinnlichen Neigung beruht – selbst wollüstig – ächter Eudaemonismus. Wollust ist ein gefälliger und veredelter Schmerz. Aller Krieg ist wollüstig.“ HKA, III, S. 451.

¹⁵¹ Schulz, Gerhard: *Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle*. In: *Novalis und die Wissenschaften*. Hrsg. v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997, S. 219.

offenes Ansprechen von sexuellen Wünschen und Erfahrungen, so wie es Novalis erstmals und für die Zeit ungewöhnlich explizit in seinem Journal nach Sophie von Kühns Tod tat. Zum anderen die Loslösung des Geschlechtsaktes von der Fortpflanzung¹⁵². Dass Hardenberg sich diskursiv eingehend und nicht nur in persönlichen Aufzeichnungen mit der Sexualthematik beschäftigt hat, zeigt folgendes Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon*:

Tanz – Essen – Sprechen – gemeinschaftlich Empfinden und arbeiten ...

Theorie der Wollust

*Amor ist es, der uns zusammengedrückt. In allen obgedachten Funktionen liegt Wollust (Sympathie) zum Grunde. Die eigentlich wollüstige Function ist die am Meisten Mystische – die beynah Absolute – oder auf Totalität der Vereinigung (Mischung) dringende – die chymische.*¹⁵³

Wollust ist hier als Synonym für den Begriff Sexualität zu verstehen, der zu dieser Zeit noch nicht verwendet wurde, allerdings in einem weit gefassten Sinn, nämlich durchaus Geschlechtliches und Geistiges umfassend¹⁵⁴. In Hardenbergs eigenem Sprachgebrauch wird Wollust mit Sympathie gleichgesetzt, d.h. als emotionale Anziehungskraft zwischen zwei Polen. Auffällig ist dabei, dass die sexuelle Anziehung erstens als Funktion bestimmt wird, ihr zweitens eine mystische, d.h. rational nicht vollumfänglich erfassbare Bedeutung zugemessen und sie drittens als chemische Mischung definiert wird.

Nach Peter Kapitza ist für die Frühromantiker der Begriff der Mischung von zentraler Bedeutung für die Übertragung von chemischen Prozessen ins Geistige¹⁵⁵. Novalis stützt sich dabei auf drei chemische Mischungsbegriffe inhärente Aspekte: Damit Stoffe sich überhaupt mischen, müssen sie erstens in einem Affinitätsverhältnis stehen. Zweitens setzt eine Mischung heterogene Stoffe voraus und drittens sind Stoffe nur im flüssigen Zustande mischbar¹⁵⁶. Novalis stellt eine Relation zwischen den zwei erstgenannten Aspekten her, die auf ein Theorem aus den *Fichte-Studien* verweist: Die Affinität von Stoffen, d.h. deren Verwandtschaft¹⁵⁷ ist gekoppelt an deren Verschiedenartigkeit bzw. Heterogenität. Hatte es in den *Fichte-Studien* noch geheissen „Zwey Entgegengesetzte haben ein gleiches und ein Entgegengesetztes Merckmal ...“¹⁵⁸, formuliert Novalis in einem Kommentar zu Schellings Wärmelehre lapidar: „Verwandtschaften (Heterogenëtaet)“¹⁵⁹. Und im

¹⁵² a.a.O. S. 226.

¹⁵³ HKA, III, S. 425.

¹⁵⁴ Schulz, Novalis³, S. 214. Vgl. auch Grimm, Wörterbuch, Bd. 30, S. 1383ff.

¹⁵⁵ Kapitza, Theorie, S. 27.

¹⁵⁶ Zu allen drei Bedeutungsbereichen der Mischung lassen sich Textbelege in Hardenbergs theoretischen Aufzeichnungen finden, was Kapitza nachgewiesen hat. Allerdings wird der Begriff der Affinität bzw. der Verwandtschaft dabei nicht nur im chemischen Sinne, sondern auch im Zusammenhang mit Werners mineralogischer Theorie verwendet. A.a.O. S. 54ff.

¹⁵⁷ vgl. Kapitza, Theorie, S. 39ff.

¹⁵⁸ HKA, II, 338, S. 227, siehe Kapitel 7.1.2 der vorliegenden Arbeit.

¹⁵⁹ HKA, III, S. 112.

Grossen physikalischen Studienheft vom Herbst 1798 wird die chemische Mischung als ein Prozess definiert, bei dem „die Heterogenen Wechselglieder Eins werden – sich wirklich selbst vermischen“¹⁶⁰. Wenn nun wie im obigen Fragment die chemische Mischung als Bild für die erotische Vereinigung fungiert, zeigt dies, dass Hardenberg dabei einerseits den Geschlechtergegensatz und andererseits eine Verwandtschaft der Geschlechter im Auge hat. Nur dann ist eine „auf Totalitaet“ dringende Vereinigung möglich, wenn diese auch „mystisch“, d.h. nie ganz fassbar bleiben wird. Denn „Die gänzliche Vereinigung muss immer künftig bleiben“¹⁶¹. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Analogisierung von chemischen Mischungsbegriff und Geschlechterverhältnis der Androgynie-Gedanke zu Grunde liegt. Dies wird auch in Bezug auf das Produkt deutlich. Denn zusätzlich wird eine Eigenschaft der Mischung, auf die Novalis in F.A.C. Grens damaligen Standardwerk zur Chemie *Systematisches Handbuch der gesamten Chemie* gestossen ist, die Analogiebildung von Mischung und Geschlechtsverhältnis begünstigt haben: Die bei Gren als „affinitas producta“ bezeichnete Eigenschaft von chemischen Mischungsprodukten sagt aus, dass das durch Mischung entstandene Produkt Eigenschaften hinzugewinnt, die den Ausgangselementen vorenthalten waren. Dadurch erhält das Mischungsprodukt neue Affinitätseigenschaften, kann also neue Verbindungen eingehen, die vorher nicht möglich waren¹⁶². Dieser Potenzierungsprozess macht den chemischen Mischungsbegriff grundsätzlich attraktiv für die Hardenbergsche Poetologie¹⁶³. Im Zusammenhang mit der Geschlechtertheorie zeigt die „affinitas producta“ den Mehrwert der Mann-Weiblichkeit im Androgynen, der über die bloße Summe des Männlichen und Weiblichen hinausgeht¹⁶⁴. Dieser Mehrwert besteht bei der chemischen Mischung einerseits darin, neue, vorher unmögliche Verbindungen eingehen zu können und andererseits in der theoretischen Unabschliessbarkeit d.h. Unendlichkeit des Mischungsprozesses.

Auch der dritte Aspekt des romantischen Mischungsbegriffs, die Verflüssigung, zeigt bei Novalis Implikationen, die auf das Geschlechterverhältnis verweisen. So ordnet Hardenberg grundsätzlich die Chemie den flüssigen, die Physik den festen Stoffen zu. Zwischen festen Stoffen herrschen die Gesetze der Mechanik, zwischen flüssigen kommen chemische Reaktionen zum Tragen, die veränderte Stoffe zum Ergebnis haben (Novalis nennt die Chemie im *Allgemeinen Brouillon* „Stoffveränderung(Bereitungs)kunst“¹⁶⁵). Die gegenseitige Durchdringung von flüssigen Stoffen wird von Novalis in Anlehnung an die zeitgenössische chemische Fachsprache ‚Auflösung‘ genannt¹⁶⁶ und

¹⁶⁰ a.a.O. S. 56.

¹⁶¹ HKA, II, S. 361.

¹⁶² Kapitz, Theorie, S. 68.

¹⁶³ In jüngerer Zeit hat Jürgen Daiber diesen Zusammenhang herausgearbeitet: Daiber, Experimentalphysik, S. 156ff.

¹⁶⁴ vgl. Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit.

¹⁶⁵ HKA, III, 50, S. 247.

¹⁶⁶ Zum Begriff der Auflösung bei Novalis und seiner Referenz zu Kant siehe Kapitz, Theorie, S. 100ff.

von der Chemie im Analogieverfahren auf die Erkenntnistheorie übertragen. So heisst es im *Allgemeinen Brouillon*:

Mit den Schwierigkeiten nehmen die Kräfte zu. Die rohe, einfache Schwierigkeit ist die Schlimmste – man theile die Schwierigkeiten und sie werden schwächer – Die Theilung der Schwierigkeiten ist eine Concentration der Kraft – und Je mehr sich das Hauptproblem vor unseren Blicken zertheilt, Zahl wird, desto auflösbarer wird es i.e. desto mehr dringen wir in dasselbe ein – unsere Kraft – die unendlich verdünnt war, wird dichter – und wird jenes unendlich zertheilt, so wird unsere Kraft unendlich concentrirt und mithin absolut eindringend – das Problem ist gelöst.¹⁶⁷

Lösen meint in diesem Zusammenhang das Zerkleinern eines Erkenntnisproblems in Teilprobleme, womit eine Verdichtung, d.h. Konzentrierung der Verstandeskkräfte einhergehe. Dadurch kann das Problem gelöst, d.h. aufgelöst werden. Auflösen bzw. Verdünnen und Verdichten stehen hier also in einem Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit, was wiederum auf das eingangs zitierte Fragment zum Phlogiston aus den *Logologischen Fragmenten* verweist (<Der Mann ist phlogistisch – ein überwiegender Verdichtungs – die Frau dephlogistisch – ein überwiegender Verdünnungsprocess.>¹⁶⁸).

Gerhard Neumann hat in seiner Untersuchung zur Aphoristik bei Lichtenberg, Novalis, F. Schlegel und Goethe darauf hingewiesen, dass Hardenberg die Begriffe ‚Verfestigen‘ bzw. ‚Verdichten‘ und ‚Verdünnen‘ bzw. ‚Verflüssigen‘ erkenntnistheoretisch als kognitive Operationen versteht, die als gegenläufige Prozesse in Form einer oszillierenden Bewegung den Erkenntnisprozess strukturieren¹⁶⁹. Im Zusammenhang mit der Phlogiston-Theorie analogisiert Hardenberg den Verbrennungsvorgang ganz im Sinne der ‚Hin und her Direction‘ mit der Geschlechterpolarität, wobei im gleichen Zug anhand des Attributs ‚überwiegend‘ eine Relativierung des Gegensatzes vorgenommen wird. Ein weiterer Zusammenhang tritt hierbei in Erscheinung: Verdichten und Verdünnen werden vom Wärme-Kälte-Gegensatz begleitet: „Bey allem Verdichten erfolgt Abstossung von Wärme – Wärme wird fühlbar – Bei allem Verdünnen wird Wärme angezogen – es entsteht das Gefühl v[on] Kälte.“¹⁷⁰ Allerdings ist auch dieser Gegensatz nicht absolut zu fassen, denn es entsteht, wie Novalis festhält, bloss ein subjektives Empfinden von Wärme bzw. Kälte („Wärme wird fühlbar‘ bzw. ‚Ge-

¹⁶⁷ HKA, III, 446 S. 329.

¹⁶⁸ HKA, II, S. 544.

¹⁶⁹ Neumann, Ideenparadiese, S. 267ff. Obwohl Neumann bei seiner eingehenden Analyse des Fragments „Die Welt ist ein gebundener Gedanke. Wenn sich etwas consolidirt, werden Gedanken frey – Wenn sich etwas auflöst, werden Gedanken gebunden“ (HKA, III, 252, S. 595) auf das chemische Vokabular hinweist, das von Novalis verwendet wird, fehlt eine Freilegung des zugrundeliegenden chemischen Paradigmas.

¹⁷⁰ HKA, III, 1090, S. 468.

fühl v[on] Kälte“). Dass Novalis die polare Wärme- bzw. Kälteentwicklung nicht einfach geschlechtlich codiert, wie es das Phlogiston-Fragment nahelegen würde, zeigt eine spätere Bemerkung vom Juni 1799:

*Wenn alles Anschliessen, Festwerden und Verdichten mit Wärme verbunden – und jede Verflüchtigung – Zerrinnung – und Verdünnung von Kälte begleitet ist, so macht das Lernen und Lieben im eigentlichen Sinne warm und das Müsiggeln und die Absonderung kalt – und es lassen sich überhaupt manche Phaenomène der Seele hieraus erklären.*¹⁷¹

Verfestigung (oder auch Kristallation), die von der Wärmeentwicklung begleitet wird, tritt in Analogie zu Lernen und Lieben. Letzteres ist vornehmlich die Domäne der Frauen, wie Hardenberg in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder betont. So heisst es beispielsweise in den *Teplitzer Fragmenten* vom Sommer 1798: „Mit den Frauen ist die Liebe, und mit der Liebe die Frauen entstanden – und darum versteht man keins ohne das Andre“.¹⁷²

Der chemische Mischungsbegriff spielt im Rahmen der Geschlechtertheorie in einem weiteren Kontext eine wichtige Rolle, und zwar im Leib-Seele-Theorem. Im Allgemeinen Brouillon hält Hardenberg unter dem Stichwort ‚Physik‘ fest:

*Seele und K[örper] berühren sich im Act. – chemisch - oder galvanisch – oder electrisch- oder feurig – Die Seele isst den K[örper] (und verdaut ihn?) instantant – der Körper empfängt die Seele – (und gebiert sie?) instantant.*¹⁷³

Die sexuelle Vereinigung, der „Act“, wird zuerst als Ort der Berührung von Seele und Körper, man könnte sagen als äusserer Kontakt bezeichnet. Ausgehend von dieser haptischen Beziehung an der Oberfläche erfolgt mit dem Begriff „chemisch“ der Hinweis auf die Mischung. D.h. die Grenzen zwischen Seele und Körper werden aufgelöst, es findet sozusagen im Geschlechtsakt eine Verflüssigung statt und Seele und Körper mischen sich. Nach weiteren Attributierungen aus dem Bereich der Physik („galvanisch“, „electrisch“)¹⁷⁴ wird mit der Bezeichnung „feurig“ die Verbrennung ins Spiel gebracht. Ganz im Sinne des zu Beginn des Kapitels erläuterten Fragment 117 aus dem *Allgemeinen Brouillon* analogisiert Hardenberg die sexuelle Vereinigung mit dem Verzehr von Sauerstoff beim Verbrennungsvorgang. Dieses Verzehren wird in einem nächsten Schritt mit „essen“ („Die Seele isst den Körper“), mit einem unmittelbaren Einverleiben gleichgesetzt, was als Wechselprozess dem Empfangen bzw. Gebären der Seele durch den Körper entspricht¹⁷⁵. Der sexuelle Akt, in

¹⁷¹ aa.O., 3, S. 556.

¹⁷² HKA, II, S. 617.

¹⁷³ HKA, III, 126, S. 264.

¹⁷⁴ Siehe das nachfolgende Kapitel.

¹⁷⁵ Schulz weist anhand verschiedener Textbelege nach, dass Novalis in seinem erotischen Philosophieren übliche Tabugrenzen überschreitet. Denn „Novalis interessiert ... neben der Konvertierung geistiger Kraft in körperliche Erotik und körperlicher Kraft in geistige Erotik durchaus auch die animalische Seite der Erotik an und für sich als der unter der Vorherrschaft eines christlichen Sündenbewusstseins bisher am wenigsten bekannte und erforschte Bereich.“ So stelle der Dichter einen Zusammenhang zwischen Kannibalismus und Erotik

dem sich Frau und Mann begegnen, ist also der Ort der wechselseitigen Durchdringung von Seele und Körper¹⁷⁶. Dabei ist die Seele, und damit das Verzehren und Verdauen männlich und der Körper bzw. das Empfangen und Gebären weiblich konnotiert.

Gleichzeitig zeigt sich hier wiederum Hardenbergs dialektisches Denken, das „das Eine, das Unum im Entgegensetzen suchte und feststellen zu können glaubte“¹⁷⁷. Denn es handelt sich nicht um absolut entgegensetzte Entitäten, sondern um ein Oszillieren zwischen Polen. Denn Leib und Seele bzw. Frau und Mann sind nicht grundsätzlich verschieden: „Die Gleichung für den Menschen ist Leib = Seele – für das Geschlecht – Mann = Weib.“¹⁷⁸ Dieses durchaus im chemischen Sinne Auflösen der polaren Verfestigung im Geschlechtergegensatz kommt ausdrücklich in der Fortsetzung des eingangs interpretierten Fragments zur „Nothzucht“ zur Sprache. Nach Überlegungen zur befruchtenden Wirkung von Tier- und Pflanzendünger formuliert Hardenberg:

Wir fressen die Pflanzen, und sie gedeihen in unserem Moder. Was uns das Fressen ist, das ist den Pflanzen die Befruchtung. Empfangen ist das weibliche Geniessen – Verzehren das Männliche. (Ein Säuer ist einer liederlichen Frau zu vergleichen.) Das Befruchten ist die Folge des Essens – es ist die umgekehrte Operation - dem Befruchten steht das Gebären, wie dem Essen, das Empfangen entgegen./ Der Mann ist gewissermassen auch Weib, so wie das Weib Mann – entsteht etwa hierauf die verschiedene Schamhaftigkeit?¹⁷⁹

Sind hier im ersten Teil die stereotypen Geschlechtszuschreibungen bis zu den Anklängen an Fichtes Ehekonzeption überdeutlich (Empfangen d.h. Passivität als Genuss der Frau im Geschlechtsakt), löst Novalis diese Stereotypisierung unmittelbar anschliessend wieder auf, indem er von einer reziproken Wechselrelation spricht. Denn Befruchtung und Empfangen als weibliches Geniessen ist einerseits die Folge des männlichen Verzehens, zugleich aber auch der Gegenpol zum Gebären, analog zum Gegensatz von Essen und Empfangen. Diese Feststellung mündet in dem Fazit der gegenseitigen Teilhabe von Mann und Frau, also dem androgynen Geschlechtscharakter. Die im letzten Satz des Fragments aufgeworfene Frage nach dem Zusammenhang von androgyner Natur des Menschen und der Schamhaftigkeit verweist auf eine weitere Implikation der

her, wie folgendes Fragment zeige: „Über die Geschlechtslust – die Sehnsucht nach fleischlicher Berührung ... Sollte es ein versteckter Appetit nach Menschfleisch seyn“ (HKA, III, S. 575, 144). Schulz, Novalis' Erotik, S. 226. Dieser Zusammenhang klingt auch in obig behandeltem Fragment an, wenn Novalis Essen und Sexualität analogisiert.

¹⁷⁶ Holland zeigt in seiner Analyse dieses Fragments, dass Novalis ausgehend von Hemsterhuis' *Lettres sur les désirs* und Herders Essay *Liebe und Selbstheit*, der zusammen mit der deutschen Übersetzung der Hemsterhuisschen Schrift erschienen ist, den Geschlechtsakt als Kreuzungspunkt einer aufsteigenden und einer absteigenden Leiter versteht. Die Abwärtsbewegung umfasst den Abstieg der Seele auf den Stufen „Blick“, „Rede“, „Händeberührung“, „Kuss“, „Busenberührung“, „Grif an die Geschlechtsteile“, „Act der Umarmung“. Und die Aufwärtsbewegung, das heisst der Aufstieg des Körpers durchläuft die Stationen „Witterung – Beschnüfflung – Act“. HKA, III, S. 264, 126. Holland, *German Romanticism*, S. 81ff.

¹⁷⁷ Schulz, Novalis' Erotik, S. 225. Schulz spricht von einer regelrechten Modephilosophie unter jungen Intellektuellen jener Zeit. A.a. O. S. 225.

¹⁷⁸ HKA, III, 1040, S. 462.

¹⁷⁹ a.a.O., 117, S. 262.

Hardenbergschen Androgynie-Vorstellung: Der androgyne Geschlechtscharakter ist mit dem Geheimnisvollen konnotiert. Denn Scham entsteht da, wo die Grenzen des Denkbaren und Sagbaren erreicht werden, wie folgendes Fragment aus den *Vermischten Bemerkungen* zeigt.

25. Schaam ist wohl ein Gefühl der Profanation. Freundschaft, Liebe, Pietät sollten geheimnisvoll behan-

*delt werden. Man sollte nur in seltenen, vertrauten Momenten davon reden, sich stillschweigend darüber ein- verstehen – Vieles ist zu zart, umgedacht, noch mehreres um besprochen zu werden.*¹⁸⁰

Mit der ‚verschiednen Schamhaftigkeit‘ könnte die geschlechtlich differenzierte Scham, die sich bei Frauen und Männer anders äussert, gemeint sein, die sich jedoch bei beiden Geschlechtern auf das Wissen um die eigene androgyne Natur bezieht.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass sich die Affinität zwischen zeitgenössischer Chemie-debatte und Geschlechterdiskurs in Hardenbergs Denken an verschiedenen Berührungspunkten entwickelt. An chemischen Reaktionen interessiert ihn der Aspekt der Oszillation und deren Unabgeschlossenheit, d.h. die unendliche Reaktionsfähigkeit von Stoffen und die damit einhergehende Potenzierung. Das darin angelegte generative Moment, das aus Grens Begriff der „affinitas producta“ abgeleitet und auf die menschliche Sexualität übertragen wird, basiert auf einem Auflösungsprozess und wird von der Fortpflanzung abgekoppelt. Das Neue, der Mehrwert, der entsteht, ist der gemischte Geschlechtscharakter – der androgyne Mensch, der allerdings nicht konkretisiert, sondern im Gegensatz ins Geheimnisvolle erhoben wird. Weiter konnte anhand des Mischungsbegriffes gezeigt werden, wie Hardenberg einerseits chemische Reaktionsmuster und chemische Fachterminologie auf die Geschlechterpolarität überträgt und andererseits damit sein erkenntnistheoretisches Konzept der unendlichen Approximation analogisiert. Den Paradigmawechsel von älterer Phlogiston- zur neueren Verbrennungstheorie nach Lavoisier vollzieht Hardenberg in einer Weise, die zeigt, dass er eine erstaunliche Fähigkeit besass, sich in zeitgenössische naturwissenschaftliche Theorien einzuarbeiten und diese unmittelbar für sein Denken fruchtbar zu machen. Dieses Vermögen lässt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit den neuen Erkenntnissen in den Bereichen Elektrizitätslehre und Galvanismus nachweisen.

7.1.3.4 Physik und Mathematik

Um 1800 kommt es auch in der Physik zu mehreren bereits angesprochenen wissenschaftsgeschichtlichen Binnendifferenzierungen. Dabei ist festzuhalten, dass die Bezeichnung ‚Physik‘ zu

¹⁸⁰ HKA, II, 25, S. 422.

Hardenbergs Zeit keineswegs eine scharf umrissene Fachdisziplin meinte und die Grenzen zum damals geläufigen Begriff der Naturlehre, der Mathematik und zur Chemie alles andere als definiert waren¹⁸¹. Wenn auch die Newtonsche Mechanik als Herzstück der damaligen Physik bereits im Besitze einer Modelltheorie war, traf dies auf andere Teildisziplinen weniger zu. So war, wie Hansen bemerkt, die Theoriebildung dem sprunghaften Anstieg des empirischen Wissens kaum gewachsen und empirische und spekulative Physik noch nicht von einander geschieden¹⁸².

Dies trifft vor allem auf den Bereich der Elektrizitätslehre zu. Hier kam es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Anstieg an Beobachtungsdaten, die nicht mehr ohne weiteres mit der Newtonschen Terminologie beschrieben und interpretiert werden konnte. Die theoretische Durchdringung von elektromagnetischen Phänomenen erfolgte erst am Ende des Jahrhunderts. Eine wichtige technische Erfindung zur Erforschung der Elektrizität stellt die sog. ‚Leydener Flasche‘ durch E. v. Kleist 1745 dar, die Vereinigung von mehreren Leydener Flaschen zur ersten Batterie gelang D. Gralath 1746. Bei der Interpretation von elektrischen Phänomenen begannen sich zwei Richtungen herauszubilden, denen beiden die Annahme eines Fluidums, einer elektrischen Flüssigkeit zugrunde lag. Die unitaristische Richtung vertrat die Auffassung, dass sich negative bzw. positive Elektrizität durch ein zu wenig bzw. zu viel des elektrischen Fluidums erklären lasse. Die Dualisten gingen von zwei unterschiedlichen Fluida aus, die als Voraussetzung für elektrische Reaktionen in den Stoffen enthalten sein mussten¹⁸³.

Einen Innovationsschub innerhalb der Elektrizitätslehre löste ab den 80er Jahren die Entdeckung der „tierischen“ Elektrizität¹⁸⁴ durch Luigi Galvani aus. Seine Schrift *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* (1791) stieß eine Welle von Experimentiertätigkeiten an, auch in Laienkreisen¹⁸⁵. Das aus heutiger Sicht als Kontaktelektrizität bezeichnete Phänomen interpretierte Galvani auf der Basis der dualistischen Theorie. D.h. er ging von zwei unterschiedlichen elektrischen Fluida aus, die durch die tierischen Nervenbahnen flössen, von da aus auf die Muskeln einwirkten und ihren Ursprung im Gehirn hätten. Diese elektrischen Ströme wurden von Galvani als Teil des Lebensprozesses verstanden. Bereits 1794 widersprach und widerlegte Alessandro Volta Galvanis Theorie der „tierischen“ Elektrizität, indem er nachwies, dass Metalle Elektrizität erzeugen und Nervenbahnen lediglich affiziert werden. 1801 stieß Volta aufgrund des von ihm erfundenen ‚Elektrophors‘, einer Art Kondensators, auf das nach ihm benannte Spannungsgesetz. Obwohl Galvanis Theorie von der „tierischen“ Elektrizität nach kurzer Zeit widerlegt worden war, hielt sie sich als Lehre vom

¹⁸¹ Auch Hardenberg benützt den Begriff als Sammelbezeichnung für sehr unterschiedliche Fachrichtungen. Vgl. die Überschrift „Physik“ zu einer Vielzahl von Fragmenten im Allgemeinen Brouillon.

¹⁸² Hansen, Wissenschaftswahrnehmung, S. 25ff.

¹⁸³ a.a.O. S. 29f.

¹⁸⁴ Den Terminus übernahm Galvani von dem Physiologen Pierre Bertholon. Vgl. Daiber, Experimentalphysik, S. 99.

¹⁸⁵ Daiber spricht von einer regelrechten „Experimentierwut“, der zahllose Forscher und Laien erlegen seien. A.a.O., S. 100.

Lebensprozess noch längere Zeit. Erst die Konstruktion der so genannten „Voltasche Säule“ im Jahre 1800, wodurch es gelang, kontinuierlich und unabhängig von organischen Substanzen Strom zu erzeugen, verhalf Voltas Theorie zum Durchbruch.

1798 trat ein junger Physiker in der Debatte um konkurrierende Elektrizitätstheorien auf, der mit seinen Experimenten und theoretischen Schriften die Position vertrat, dass elektrische und galvanische Vorgänge zu unterscheiden seien, was er unter anderem anhand von Selbstversuchen zu beweisen versuchte. Im Frühjahr 1798 erschien Johann Wilhelm Ritters Schrift *Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess im Thierischen begleitet*, welche in intellektuellen Kreisen grosse Resonanz erfuhr¹⁸⁶. Ritter, persönlich mit Novalis befreundet, gehörte dem Jenaer Kreis an und versorgte die Freunde mit den Ergebnissen seiner Experimente. Er gilt als Begründer der Elektrochemie durch den Nachweis von Elektrodenreaktionen in wässriger Lösung, d.h. dass galvanische Aktionen sowohl unter Beteiligung von organischen wie anorganischen Elementen stattfinden und somit der Galvanismus auch in der anorganischen Natur auftritt.¹⁸⁷ Anhand von verschiedenen Experimente versuchte nun Ritter zu belegen, dass es sich beim Galvanismus als einer „Grundform sich selbst erhaltender Krafteinheit“¹⁸⁸ um ein zentrales Prinzip handle, das in allen Bereichen der Natur (in chemischen, elektrischen und galvanischen Prozessen) wirksam sei. Diese Rittersche Hypothese einer strukturellen Identität aller dynamischen Phänomene faszinierte Novalis, da sie sich mit dem utopischen Theorem seiner eigenen romantischen Naturphilosophie deckte: der Annahme einer einzigen Urkraft, die alle Naturphänomene durchdringt und alle Lebensprozesse verbindet¹⁸⁹. Neben dem streng induktiven Vorgehen, das Ritter verfolgte, um den Galvanismus in allen Naturbereichen nachzuweisen, stellte er im letzten Abschnitt seiner Abhandlung auch spekulative Überlegungen an, die nach Jürgen Daibers Ansicht zwingendermassen zur Selbstexperimentation führen mussten.

*Wenn es sich beim Galvanismus um ein Prinzip handelte, das auf Metalle, Pflanzen und Tiere Einfluss nimmt, dann, so folgert Ritter, müssen sich diese Phänomene und Gesetzmässigkeiten auch im menschlichen Organismus wieder finden lassen. Sie müssen sich hier sogar noch deutlicher, geläuterter offenbaren, da man mit der höchsten aller Naturformen experimentierte.*¹⁹⁰

Der menschliche Körper als höchste Organisationsform sollte aufgrund des Analogieprinzips Hinweise auf die Bauform der ganzen Natur liefern. Hinzu kam, dass Ritter mittels der Voltaschen Säule für seine Selbstexperimentation weitaus höhere Stromstärken nutzen konnte, als zuvor

¹⁸⁶ Während Friedrich Schlegel sich die Schrift von seinem Freund Novalis im August erbittet, geht aus dem Briefwechsel von Schiller und Goethe vom Juli 1798 hervor, dass Goethe sich zu diesem Zeitpunkt bereits in Ritters Abhandlung vertieft hat. Vgl. Daiber, S. 101f.

¹⁸⁷ a.a.O. S. 103.

¹⁸⁸ Stein, K.: Naturphilosophie der Romantik, Paderborn 2004, S. 28.

¹⁸⁹ Vgl. Kapitel 7.1.3.2 zu Hardenbergs Naturkonzeption.

¹⁹⁰ Daiber, Experimentalphysik, S. 105.

möglich war. Dabei sollte im menschlichen Körper das universale Prinzip der dynamischen Polarität nachgewiesen werden, das auch in Schellings Naturphilosophie zum Grundprinzip der Natur erklärt wird und Hardenbergs Naturkonzeption prägt. Bei Experimenten am menschlichen Körper mit seiner Schwester Sidonie und seiner Braut Julie tritt Novalis in Ritters Fussstapfen und versuchte den Nachweis für eine galvanische Kette zu erbringen, wobei seine Experimente in diesem Bereich wohl eher von spielerischer Natur waren¹⁹¹. Denn im Unterschied zu Ritters Intention der experimentellen Verifizierung der romantischen Einheitsidee, die auch vor Selbstzerstörung nicht Halt machte (Ritter erblindete zeitweilig aufgrund von Versuchen mit dem eigenen Augapfel), hält Novalis eine rein empiristische Verifikation der verborgenen Korrelation von Natur und Geist für unhaltbar. Das Moment der Galvanischen Kette hingegen machte Novalis sich theoretisch zunutze¹⁹². Ritter hatte als ein wesentliches Element von galvanischen Erscheinungen die Galvanische Kette, „eine in sich selbst zurücklaufende Reihe von Körpern“¹⁹³ definiert. Damit eine Galvanische Kette Wirkung zeigt, sind einerseits Heterogenität ihrer Glieder und andererseits die Dreiheit der heterogenen Glieder bzw. Leiter Voraussetzung¹⁹⁴. Im bereits behandelten Fragment aus dem Allgemeinen Brouillon zur Körper – Seele – Relation nimmt Novalis Bezug auf die Galvanische Kette. Dort heisst es zu Beginn:

Wie das Weib das höchste sichtbare Nahrungsmittel ist, das den Übergang vom Körper zur Seele macht – So sind auch die Geschlechtsteile die höchsten, äussern Organe, die den Übergang von sichtbaren und unsichtbaren Organen machen.

Der Blick – (die Rede) – die Händeberührung – der Kuss – die Busenberührung – der Griff an die Geschlechtsteile – der Act der Umarmung – dis sind die Staffeln der Leiter – auf der die Seele heruntersteigt

– dieser entgegengesetzt ist eine Leiter – auf der der Körper heraufsteigt – bis zur Umarmung. Witterung – Beschnüfflung – Act. Vorbereitung der Seele und des Körpers zur Erwachung des Geschlechtstriebes.¹⁹⁵

¹⁹¹ a.a.O. S. 107.

¹⁹² Nach Benjamin Specht sind es hauptsächlich drei Prinzipien, die nach Ritter den galvanischen Prozess bedingen und die Novalis auf seine Bewusstseinstheorie überträgt: „Die Konzeption der ‚Berührung‘ als spontanem Auslöser von Aktion, die Emergenz der chemischen Reaktion als eines höheren Ganzen, das mehr ist als seine Ausgangsbedingungen, sowie die Zirkularität und Geschlossenheit der galvanischen Kette, durch die die Materialien mittelbar und unmittelbar zugleich aufeinander einwirken.“ B. Specht: Physik als Kunst. Die Poetisierung der Elektrizität um 1800. Berlin, New York 2010, S. 257f.

¹⁹³ Ritter, J. W.: Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen und Bemerkungen über den Galvanismus. Weimar, 1798, S. XVIII.

¹⁹⁴ Heterogenität versteht Ritter als Qualitätsunterschied im Verhältnis zum Sauerstoff. Dreiheit wird dadurch definiert, dass die Galvanische Kette nicht in zwei symmetrische Hälften geteilt werden kann, also mindestens drei Leiter beteiligt sein müssen. Ansonsten würde aufgrund des Gleichgewichtsstrebens der Glieder keine dynamische Wirkung erfolgen. Vgl. dazu Stein, Naturphilosophie, S. 29ff.

¹⁹⁵ HKA, III, 126, S. 264.

Im Anschluss daran folgt der bereits zitierte Abschnitt: „Seele und Körper *berühren sich* im Act. – *chemisch* – oder galvanisch oder electrisch und oder *feurig* ...“¹⁹⁶. Neben der Deutung des Geschlechtsaktes als chemische Mischung, die dargelegt wurde, zeigt sich in diesem Fragment, dass Novalis die verschiedenen Formen menschlicher Sexualität als Galvanische Kette interpretiert. In einer reziproken Ab- bzw. Aufwärtsbewegung treffen sich Körper und Seele im Kreuzungspunkt. An dieser Stelle findet der „Übergang von sichtbaren und unsichtbaren Organen“ statt, dort berühren sich geistige und materielle Welt. Dabei nimmt Novalis ganz die Position der männlichen Perspektive im Geschlechtsakt ein (die Frau als „höchstes sichtbares Nahrungsmittel“, die „Busenberührung“). D.h. für den Mann wird die verborgene Einheit zwischen menschlichem Körper und Geist bzw. Seele in der sexuellen Vereinigung wahrnehmbar, was den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen darstellt. Dabei ist der physische Kontakt der Anknüpfungspunkt zum Galvanismus, die Berührung gewährt den Austausch zwischen den einzelnen Polen und damit eine fortschreitende Potenzierung mit dem Ziel einer höheren Synthese. Die galvanische Reihe und der Geschlechtsakt werden in Analogie gesetzt und als Konstruktionsprinzip der Einheit von Körper und Seele bzw. Natur und Geist verwendet. Dieses methodische Prinzip wird in folgendem Fragment konkretisiert:

*Seele und Körper wirken galvanisch auf einander – wenigstens auf eine analoge Art – deren Gesetze aber in einer höhern Region liegen.*¹⁹⁷

Dasselbe Erkenntnisinteresse, der Zusammenhang von Endlichem und Unendlichem, verfolgt Novalis auch während seiner Beschäftigung mit der zeitgenössischen Mathematik¹⁹⁸. Hardenberg hat sich nachweislich mit Werken wie *Traité de la Calcul différentiel et de Calcul intégral* (1797/98) von Charles Bossut, *System der Elemente der allgemeinen Größenlehre* (1798) von Friedrich Murhard, *Anfangsgründe der Analysis des Unendlichen* (1799) von Gotthelf Kästner sowie Joseph Louis Lagranges *Theorie der analytischen Funktionen* 1798/99) beschäftigt, wobei die Bereiche der Infinitesimalrechnung und Kombinatorik im Zentrum seines Interesses stehen, insbesondere das Problem der unendlichen Reihe. Die „Constructionsformel der Reihe“¹⁹⁹ stellt für ihn eine Annäherung an den Begriff des Unendlichen dar, die gerade in der Infinitesimalrechnung, wo es um das viel diskutierte Verhältnis zwischen endlichen und unendlichen Größen geht, das besondere Interesse des Autors erregte. Die Fragestellung, weshalb eine unendliche Summe von Gliedern, die immer kleiner werden, konvergent ist, d.h. einen endlichen Wert annehmen kann, interessiert ihn weniger als mathematisches Problem als aufgrund

¹⁹⁶ a.a.O. S. 264.

¹⁹⁷ HKA II, 126, S. 555.

¹⁹⁸ Einen Überblick über den Stand der Mathematik zu Hardenbergs Zeit liefert Hansen, *Wissenschaftswahrnehmung*, S. 100ff. Dem Forschungsstand zum Mathematikverständnis von Novalis wird ein eigenes Kapitel gewidmet: a.a.O., S. 480ff.

¹⁹⁹ HKA, II, S. 68.

der philosophischen Implikationen. Novalis begreift die unendliche Reihe als Paradigma für die Konstruktion des Unendlichen mit endlichen Mitteln.

*Wenige Bekannte Glieder, durch die man in Stand gesetzt wird eine unendliche Menge unbekannter Glieder zu finden – machen die Constructionsformel der Reihe aus.*²⁰⁰

Für den Geschlechterdiskurs relevant sind Hardenbergs mathematische Überlegungen an der Schnittstelle von Reihe und Gleichung, wie das folgende Fragment aus dem Allgemeinen Brouillon zeigt:

die Gleichung für den Menschen ist Leib = Seele – für das Geschlecht – Mann = Weib.

(Die Polarität ist eine reale Gleichung.)

(Glieder heissen d[ie] Theile, die mit + und – zusammenhängen.)]

*0 ist das generale Gleichungsglied der vereinigten Gl[eichungs]Glieder.*²⁰¹

Es zeigt sich auch in diesem Beispiel des Hardenbergschen Analogieverfahrens, angewendet auf eine mathematische Operation, dass die Geschlechterpolarität als methodisches Begriffspaar dient, um den Übergang von Körper und Geist bzw. deren Einheit darzustellen, wobei das Resultat, das Telos nicht konkretisiert, sondern mit undefinierten Begriffen wie ‚Mensch‘, ‚Geschlecht‘ und ‚0‘ bezeichnet wird. Diese semantischen Leerstellen müssen gezwungenermaßen eingehalten werden, da die Synthesis nicht vollkommen sein kann. Sie ist zwar das, was die Einzelglieder im Allgemeinen miteinander verbindet („0 ist das generale Gleichungsglied“), wo sich die Reihen berühren, wo die Glieder in der Schwebelage gehalten werden und wo Unendlichkeit aufscheint, die als 0 jedoch unfassbar bleiben muss. In der Analogie zum Geschlechtergegensatz heisst dies, dass es einen Vereinigungspunkt gibt („Mann = Weib“), wo das Geschlecht aufgehoben ist bzw. in der Schwebelage bleibt, der als Androgynie jedoch keine Gestalt annehmen kann.

Dass Novalis mathematische Operationen nicht nur mit der Geschlechterpolarität analogisiert, sondern ausserdem mit seinem Weiblichkeitskonstrukt als solchem, zeigt sich in folgendem Fragment:

*Haben sie (die Frauen, Anm. d. Verf.) nicht die Aehnlichkeit mit dem Unendlichen, dass sie sich nicht quadrieren, sondern nur durch Annäherungen finden lassen? Und mit dem Höchsten, dass sie uns absolut nah sind, und doch immer gesucht ...*²⁰²

Hardenberg benützt die Sprache der Mathematik als „Constructionsformel“, als Analogie-Instrument, mit dem er verschiedene Polaritäten (Leib – Seele, Mann – Frau) in eine mathematische Bezie-

²⁰⁰ a.a.O. S. 68. Daiber zeigt, wie Novalis aus der Constructionsformel der Reihe den dynamischen Funktionsbegriff ableitet, den er dann wiederum im Rahmen seines Projekts der Totalwissenschaft auf alle Wissenschaftszweige überträgt. Daiber, Experimentalphysik, S. 136ff.

²⁰¹ HKA, III, 1040, S. 462.

²⁰² HKA, II, S. 617.

hung setzt um einen unendlichen Approximationsprozess darzustellen. Zusätzlich wird das Weibliche selbst zum Leerstellensymbol, das zwar Verweisungsfunktion besitzt, aber keinen eigenen substantiellen Bedeutungswert erhält, da es mit dem Unendlichen parallelisiert wird. In beiden Fällen dienen Geschlechtsstereotypen weniger als semantisch relevante Begriffe, sondern vielmehr als methodische Operatoren, um eine approximative Annäherung ans Unendliche darzustellen.

7.1.3.4 Botanik

Wie im Kapitel 6.3.2.2.1 erläutert wurde, ist für Schlegels Geschlechterkonzeption die Theorie des Vegetabilischen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn die Pflanze ist ihm einerseits Inbegriff des Weiblichen, wobei Naturnähe und Passivität auf die Frau übertragen werden. Andererseits fungiert die Pflanze als Symbol für die vollendete Menschheit, wodurch die Frau in Schlegels Weiblichkeitstheorie aufgrund ihres pflanzenhaften Charakters zur Repräsentantin der vollendeten Menschheit wird. Im Zuge der romantischen Naturphilosophie erhält das Vegetabilische wie bereits erwähnt eine weitere Implikation, die die Pflanzenmetaphorik in engen Zusammenhang zum menschlichen Geschlechterverhältnis stellt: Seit dem 17. Jahrhundert ist die Monözie bekannt. Der englische Botaniker Nehemirah Grew hatte in seiner Schrift *The Anatomy of Plants* von 1682 aufgrund seiner Mikroskopuntersuchungen die Pflanzenanatomie begründet und seine Erkenntnisse einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Einen weitreichenden Rückschluss vom Pflanzenreich auf den Menschen hatte La Mettrie in einer vielbeachteten Schrift gewagt, die den programmatischen Titel *L'Homme Plante* (1764) trägt. Darin wird die Reproduktion der zweigeschlechtigen Pflanzen als paradiesische Form der Fortpflanzung gepriesen und dem Menschen als Vorbild entgegengehalten.

Viele Überlegungen von Novalis zum Pflanzencharakter der Frauen scheinen nahtlos an die Schlegelschen anzuschließen. In einem direkten Kommentar zur Schlegels Schrift *Zur Physik* aus dem Sommer 1798 notiert Hardenberg: „Der Mann ist mehr mineralisch – die Frau mehr vegetabilisch“²⁰³. Hardenberg übernimmt dabei die beiden bereits bei Schlegel angelegten Aspekte des Vegetabilischen; Naturzustand und Passivität bzw. Rezeptivität werden mit dem Weiblichen analogisiert. Des Weiteren kontrastiert er das Vegetabilische mit dem Mineralischen, wobei keine absoluten Zuschreibungen vorgenommen werden, sondern von graduellen Unterschieden gesprochen wird.²⁰⁴ Dass es Novalis nicht um apodiktische Bestimmungen des Geschlechtscharakters

²⁰³ HKA, III, S. 87.

²⁰⁴ Eine Auflösung der binären Opposition von Vegetabilischem und Mineralischem trifft man an verschiedenen Stellen des Hardenbergschen Werkes an, z.B. im Palastgarten des Klingsohr-Märchens, der unter anderem mit „Kristallpflanzen“ und „bunten Edelsteinblüten“ bestückt ist. HKA, I, S. 291.

geht, sondern auch im Bereich der Botanik um ein kombinatorisches Spiel mit Geschlechtsstereotypen zum Zweck der Erkenntnisgewinnung, kann auch aufgrund des folgenden Fragments festgestellt werden:

*Sollten die Pflanzen etwa die Produkte der weiblichen Natur und des männlichen Geistes – und die Thiere die Produkte der männlichen Natur und des weiblichen Geistes seyn? Die Pflanzen etwa die Mädchen – die Thiere die Jungen der Natur?*²⁰⁵

Obwohl auf ein gängiges Geschlechtsstereotyp zurückgegriffen wird (Vegetabilisches ist mit der weiblichen Natur, Animalisches mit der männlichen Natur gleichzusetzen), wird ein ontologischer Gegensatz in Abrede gestellt, und zwar durch eine reziproke Kombination der Attribute (Pflanzen als Produkte des männlichen Geistes, Tiere als Produkte des weiblichen Geistes). Zudem kommt dem Gedankengang aufgrund der Frageform ein hypothetischer Status zu.

In einigen Fragmenten aus dem Allgemeinen Brouillon wird die Blüte als besondere Erscheinungsform des Vegetabilischen thematisiert. Das Blüten-Motiv figuriert dabei als ideales Bild für menschliches Bewusstsein an sich und damit verbunden als ein utopisches Ziel der menschlichen Selbstwerdung²⁰⁶. So heisst es z.B.: „Die Blüthe ist das Symbol des Geheimnisses unseres Geistes“²⁰⁷ oder

*Die Blüthen sind Allegorien unseres Bewusstseins, oder des Kopfs. Eine höhere Fortpflanzung ist der Zweck dieser höheren Blüthe – eine höhere Erhaltung – Bey den Menschen ist es das Organ der Unsterblichkeit – einer progressiven Fortpflanzung – der Personalität*²⁰⁸.

Novalis scheint hier nahtlos an die botanische Monözie anzuschliessen und sie auf das menschliche Bewusstsein zu übertragen. Als Modell für unendliche Selbstbefruchtung und Selbsterzeugung in Form einer „progressiven Fortpflanzung“ dient ihm die Blüte in Form der Allegorie für menschliches Bewusstseins, das zum „Organ für Unsterblichkeit“ erklärt wird. Das Analogon von botanischer Fortpflanzung und menschlichen Bewusstseinsmodi findet sich auch in folgendem Fragment:

*Das Denken ist, wie die Blüthe, gewiss nichts, als die feinste Evolution der plastischen Kräfte – und nur die allgemeine Naturkraft in der Dignität.
Die Denkorgane sind die Weltzeugungs – die Naturgeschlechtsteile.*²⁰⁹

Gerhard Neumann hat in seiner Untersuchung zur Aphoristik das Blütenmotiv bei Novalis als „Zeugungsaugenblick zwischen Keim und Frucht“ beschrieben und es mit einem „Symbol des

²⁰⁵ HKA, III, 81, S. 255.

²⁰⁶ An dieser Stelle kann nicht auf die umfassenden Bedeutungsaspekte der Blüten- und Blumenmetaphorik im Werk von Novalis eingegangen werden, zumal zu dem zentralen Motiv der blauen Blume eine umfangreiche Forschungsliteratur entstanden ist. Vgl. den Forschungsüberblick bei Uerlings, Hardenberg, S. 406ff.

²⁰⁷ HKA, III, S. 477.

²⁰⁸ a.a.O. S. 663.

²⁰⁹ a.a.O. S. 476.

Erkenntnisaktes als Verwandlungsprozess“²¹⁰ verglichen. Blüten fungieren dabei einerseits als transitorische Metaphern, als Allegorien für Bewusstseinsprozesse. Und andererseits wird die botanische Fortpflanzung zum Modell für generative Denkprozesse, die dadurch geschlechtlich konnotiert werden.

7.2 Die *Lehrlinge zu Sais*: Literarisierte Androgynie als Element der Naturphilosophie

7.2.1 Allgemeine Vorbemerkungen

„Es soll ein ächtsinnbildlicher, Naturroman werden“²¹¹ schreibt Hardenberg im Februar 1800 in einem Brief an Tieck, in dem er auch über seine Böhme-Rezeption berichtet, dessen Schriften er durch den Freund kennengelernt hat. Zu diesem Zeitpunkt hat Novalis die Arbeit an den *Lehrlingen* zugunsten des *Ofterdingen* während einer längeren Periode unterbrochen, denn erste Teile seines Naturromans sind bereits 1798 im Zusammenhang mit den Freiburger naturwissenschaftlichen Studien und dem Enzyklopädie-Projekt entstanden²¹².

Naturwissenschaftliche Studien, philosophisches und poetisches Arbeiten werden in der Novalis-Forschung seit längerem nicht mehr als im biografischen Kontext einander ablösende Phasen betrachtet, von einem Bruch zwischen Philosophie und Poesie bzw. einer „Wende zur Ästhetik“ kann in keiner Weise die Rede sein, wie die enge thematische und formale Verzahnung von Fragment und Poesie im Werk des Dichters zeigt²¹³. Im Kontext des Ordo inversus und der „narrativen Konstruktion immanenter Transzendenz“²¹⁴ bedeutet Poesie lediglich ein Wechsel des Darstellungsmediums, das reflexiv uneinholbare Ästhetische wird zum regulativen Ideal und stellt als Symbol das uneinholbare Absolute dar²¹⁵. In diesem Sinne sind auch alle literarischen Äusserungen Hardenbergs zur Geschlechterpolarität zu verstehen; die androgyne Verschränkung von Weiblichem und Männlichem ist auch im Poetischen uneinholbar, worauf durch den literarischen Text verwiesen wird.

Die strukturelle Gestaltung des fragmentarischen Romans (Novalis plante eine Fortsetzung) wurde bereits von Juri Striedter in seiner Dissertation von 1955 als triadisch analysiert²¹⁶, die literaturwissen-

²¹⁰ Neumann, *Ideenparadies*, S. 405f.

²¹¹ Brief an Ludwig Tieck vom 23. Februar 1800, HKA, IV, S. 323.

²¹² Uerlings, Hardenberg, S. 353. Hardenberg erwähnt den Titel seines Naturromans zum ersten Mal in einem Brief an August Wilhelm Schlegel vom 24.2. 1798. HKA, IV, S. 251. Das ist auch der Brief, in dem er die Absicht äussert in Zukunft seine Texte unter dem Pseudonym ‚Novalis‘ zu veröffentlichen. Ein erster Entwurf zu den *Lehrlingen* entsteht dann im Rahmen der Treplitzer Fragmente im Sommer 1798. HKA, I, S. 110 und HKA, II, S. 618. Den vorliegenden, Fragment gebliebenen Text beendet Novalis vermutlich anfangs 1799. Vgl. G. Schulz in seinem Werk-Kommentar von 1987. Novalis: Werke. Hrsg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 1987, S. 676.

²¹³ vgl. Loheide, Fichte, S. 325ff.

²¹⁴ Uerlings, Hardenberg, S. 229ff.

²¹⁵ Loheide, Fichte, S. 327.

²¹⁶ Striedter hat seine Thesen zu den *Lehrlingen* erstmals in seiner Dissertation von 1953 vorgelegt und dann in überarbeiteter Form 1970 wiederveröffentlicht. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert: Striedter, Juri: Die Komposition der „Lehrlinge zu Sais“. In:

schaftliche Forschung hat seither eine Vielzahl von formalen und inhaltlichen Korrespondenzen zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und ästhetischen Reflexionen im Text entschlüsselt. Das Übereinanderlegen von einem Drei-Stufen-Modell in jedem der beiden Kapitel über die „Kompositionsfigur der gegeneinanderlaufenden Tendenzen“²¹⁷ sowie der in den Fichte-Studien entwickelten ‚Hin und her Direction‘ machen aus den *Lehrlingen* einen höchst kunstvoll komponierten Text²¹⁸. Demnach findet sich das Androgyniemotiv, wie zu zeigen sein wird, nicht nur thematisch in den *Lehrlingen*, sondern auch strukturell. Der triadische Aufbau der beiden Kapitel und des Märchens in sich korrespondiert mit dem triadischen Strukturmodell der Androgynie²¹⁹. Da nach Novalis das Märchen den Inbegriff der Poesie darstellt („Das Märchen ist gleichsam der *Canon* der *Poësie* – alles poetische muss märchenhaft seyn ...“²²⁰), soll im Folgenden der Fokus auf das Märchen von Hyacinth und Rosenblüthchen gelegt werden, ohne dabei die Verwebung des Märchens mit dem ersten und dem zweiten Kapitel des Naturromans aus den Augen zu verlieren²²¹. Dabei verdienen formale und strukturelle Fragen hinsichtlich des Androgyniemotivs ebenso Beachtung wie inhaltliche.

7.2.2 Das Märchen

Ingrid Kreuzer nannte in ihrer Interpretation das Märchen von Hyacinth und Rosenblüthchen die „echte Geschichte im vertrauten Sinn ... , in der sich Erfahrung und Ereignis und Handlung verschmelzen und deren Held einen Namen hat ...“²²² und den ganzen Roman ein „Kunstmärchen in Potenz“²²³.

Dass bei der Interpretation des Hyacinthmärchens der bloße Hinweis auf Anti-Rationales wie z.B. die Verbrennung des Buches, das Hyacinth vom Fremden geschenkt bekommt, oder die Kontrastierung von Gefühl und Verstand, von Gemüt und Geist zu kurz greift, hat die neuere Forschung gezeigt²²⁴. Dass sich vielmehr im ganzen Roman und im Märchen im Speziellen Novalis' komplexe Rezeption und differenzierte Auseinandersetzung mit der Tradition spiegelt, wurde zuerst von U.

Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Hg. V. G. Schulz. Darmstadt 1970 (Wege der Forschung, Bd. 248), 2. Auflage 1986, S. 259-282.

²¹⁷ Striedter, Komposition, S. 264.

²¹⁸ Ulrich Gaier nannte das Romanfragment den „vielleicht kompliziertesten Text der deutschen Literatur“. Gaier, Ulrich: Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition. Tübingen 1970 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd.4), S. 104.

²¹⁹ Vgl. das 2. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

²²⁰ HKA, III, 940, S. 449.

²²¹ In der jüngeren Forschung wird die herausragende Bedeutung des Märchens für das Romanfragment als poetische Einlösung des naturphilosophischen Diskurses wieder betont. Vgl. Daiber, Experimentalphysik, S. 200 ff., der das Märchen als Zentrum des Netzwerkes der sich „Kreuzenden Stimmen“ beschreibt. A.a.O. S. 205.

²²² Ingrid Kreuzer: Novalis' „Die Lehrlinge zu Sais“. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller Gesellschaft 23 (1979), S. 287.

²²³ a.a.O. S. 305.

²²⁴ Uerlings, Hardenberg, S. 361f.

Gaier in seiner akribischen Analyse der *Lehrlinge* dargelegt²²⁵. Dabei stellt das Märchen nicht nur den mittleren Abschnitt und damit das Zentrum des Romans dar, sondern verkörpert einen ersten naturphilosophischen Kulminationspunkt und eine poetisch antizipierte Realisation der Frage nach Naturerkenntnis. Novalis' differenzierte naturphilosophische Überlegungen, die in den Fragmenten Freiburger Studien und zuvor in den Fichte-Studien, insbesondere der Fichte-Kritik, zu einer eigenständigen Position im zeitgenössischen naturphilosophischen Diskurs entwickelt wurden, erfahren im Märchen von Hyazinth und Rosenblüte eine erste konsequente Klimax. Dass der Text nicht eine abschliessende Antwort auf die Frage, wie Naturerkenntnis möglich sei, geben kann und auch nicht will, liegt in der Natur der Sache. Der Roman und das Märchen im Speziellen liefern die Möglichkeit, das Ideal der Einheit von Ich und Nicht-Ich, von Selbst- und Naturerkenntnis fiktiv als unendlich zu realisierenden Prozess darzustellen²²⁶. Diskursive Durchdringung in Form eines vielstimmigen Diskurses (Gespräche der Lehrlinge im ersten Teil) und die narrativ dargestellte emotionale Annäherung an die Natur (Märchen) stehen dabei in einem komplexen Verhältnis der Wechselrepräsentation²²⁷.

7.2.2.1 Zur Theorie des Märchens

Weshalb wählt Novalis für das poetische Zentrum des Romans die Form des Märchens? Dieser Fragestellung hat sich eine umfangreiche Forschung gewidmet und je nach literaturwissenschaftlichem Zugang zu unterschiedlichen Erklärungsansätzen geführt²²⁸. Bereits Friedmar Apel hat 1978, ausgehend vom zentralen Fragment zum Märchen aus dem *Allgemeinen Brouillon* von 1798²²⁹ gezeigt, dass in Novalis' Märchentheorie Geschichtsphilosophie, ästhetisches Programm, Bewusstseinsgeschichte, Sprachtheorie und Naturphilosophie kulminieren²³⁰. Karl Grob hat in seiner sprachtheoretischen Untersuchung von Hardenbergs Selbstaussagen zum Märchen herausgearbeitet, dass das Märchen für den Dichter nicht nur ein Gattungs-, sondern in erster Linie ein Formbegriff ist, der

²²⁵ Nach einer neueren Beurteilung von Gaiers Arbeit durch H. Uerling überzeugt dessen Ansatz weniger in seiner These des siebenstufigen Konstruktionsmodells über den gesamten Naturroman hinweg als vielmehr im Aufzeigen der Quellen, die Novalis für den Text fruchtbar gemacht hat und damit in seinem Rückgriff auf die Tradition. Vgl. Uerlings, Hardenberg, S. 372ff.

²²⁶ Loheide, Fichte, S. 331.

²²⁷ Auf die dichterische Umsetzung der Fichteschen Reflexionstheorie in der Form der Romaneinlage hat Erika Voerster und in jüngerer Zeit Bernhard Loheide hingewiesen. Voerster, E.: Märchen und Novellen im klassisch-romantischen Roman, Bonn 1966, S. 149ff. Loheide, Fichte, 330ff.

²²⁸ Einen kurzen Forschungsüberblick liefert Uerlings, Hardenberg, S. 383ff. Uerlings selbst bezeichnet Novalis' Märchenkonzept als „Darstellung einer neuen, scheinbar spielerisch assoziierten Welt und ihrer Entstehung im Lichte epistemologischer und geschichtsphilosophischer Funktionsbestimmungen ...“. Uerlings, Hardenberg, S. 383.

²²⁹ HKA, III, 234, S. 280f.

²³⁰ Bereits in den 70er Jahren wurde in den Forschungsberichten zum romantischen Kunstmärchen die Einbettung des Märchens in das Theorem des Goldenen Zeitalters als zentrales Element der Hardenbergschen Geschichtsphilosophie hervorgehoben. Vgl. dazu zum Beispiel Apel, Friedmar: Die Zaubergärten der Phantasie. Zur Theorie und Geschichte des Kunstmärchens, Heidelberg 1978, S. 128ff. oder Schuhmacher, Hans: Narziss an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen, Wiesbaden 1977. Den Niederschlag der naturwissenschaftlichen Studien im Märchen wird erst in jüngster Zeit systematisch untersucht. Vgl. dazu den Forschungsbericht bei Uerlings, Hardenberg, S. 360ff.

sich einerseits mit der Zeichenhaftigkeit der ästhetischen Produktion an sich beschäftigt und andererseits auf der Lehre vom Zufall basiert²³¹. Grundlegend ist für Grob dabei die bereits erwähnte *Brouillon*-Notiz, in der es heisst: „Das Märchen ist gleichsam der Canon der Poësie – alles poëtische muss märchenhaft sey. Der Dichter betet den Zufall an“.²³² Der Begriff des Zufalls ist eng mit demjenigen des Chaos verknüpft, denn die Aufgabe des Dichters ist nicht die systematische Durchdringung seiner Gegenstände, sondern die poetische Gestaltung von unangetastetem Ursprünglichem. Nachdem Novalis zuerst den Referenzrahmen seiner Märchentheorie abgesteckt hat, fordert er:

*In einem echten Märchen muss alles wunderbar – geheimnisvoll und unzusammenhängend sein – alles belebt. Jedes auf eine andere Art. Die ganze Natur muss auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisterwelt vermischt sein – die Zeit der allgemeinen Anarchie – der Gesetzlosigkeit – Freiheit – der Naturstand der Natur – die Zeit vor der Welt (Staat).*²³³

Hier zeigt sich deutlich die enge Verknüpfung von Hardenbergs Märchenpoetik, die das Märchen zur amimetischen Textgattung schlechthin erklärt, mit seiner Geschichtsphilosophie und dem Theorem des Goldenen Zeitalters im Speziellen²³⁴. Das ursprüngliche Chaos, in der Freiheit, Anarchie und Willkür und letztlich der Zufall herrscht, ist das Reich des Dichters, der daraus ableitend einen antizipierten Zustand, das Goldene Zeitalter, im Märchen darstellt. Dieser vorgeschichtliche Zustand ist das Vorbild für das utopische Geschichtsideal. Indem das Märchen die Urzeit poetisiert, erweist es sich als prophetisches Medium.

*Diese Zeit vor der Welt liefert gleichsam die zerstreuten Züge der Zeit nach der Welt – wie der Naturstand ein sonderbares Bild des ewigen Reiches ist. Die Welt der Märchens ist die durchaus entgegengesetzte Welt der Wahrheit (Geschichte) – und eben darum ihr so durchaus ähnlich, wie das Chaos der vollendeten Schöpfung (über die Idylle).*²³⁵

Im Märchen vereinigt sich Vergangenheit und Zukunft, dem Dichter, der sich dem rohen, zufälligen Chaos annimmt, öffnet sich in prophetischer Schau das kommende Goldene Zeitalter, in dem er im Ursprünglichen die verborgene Einheit erfasst.

*Das echte Märchen muss zugleich prophetische Darstellung – idealische Darstellung – absolut notwendige Darstellung sein. Der echte Märchendichter ist ein Seher der Zukunft.*²³⁶

²³¹ K. Grob: Ursprung und Utopie. Aporien des Textes. Versuche zu Herder und Novalis, Bonn 1976 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik Bd. 44).

²³² HKA, III, S. 449, Nr. 940.

²³³ HKA, III, S. 280.

²³⁴ Es kann an dieser Stelle nicht auf Hardenbergs Geschichtsphilosophie im Einzelnen eingegangen werden. Vgl. dazu die immer noch grundlegende Arbeit von H.-J. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Heidelberg 1965. Der Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und Märchentheorie stellt Hans Schumacher dar. H. Schumacher: Narziss an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen, Wiesbaden 1977, im Besonderen S. 13 ff.

²³⁵ HKA, III, S. 280f.

²³⁶ a.a.O. S. 281.

Neben dieser historischen Funktion misst Novalis dem Märchen auch eine erkenntnistheoretische zu. Dabei ist nach Martin Schneider die Verfremdung, die am Beginn eines Erkenntnisprozesses steht, der zur Selbsterkenntnis führt, von entscheidender Bedeutung. Verfremdung (z.B. Aufhebung des Raum-Zeit-Kontinuums, anthropomorphe Tiere und Pflanzen) geschehe unter anderem durch Distanzierung, in dem das zu betrachtende Objekt in die Ferne gerückt werde, um so bewusster erkannt werden zu können. Dabei verweise der Handlungsablauf des Märchens strukturell auf den Erkenntnisprozess, der vom Ich ausgehe, zum Nicht-Ich ausschweife und zum Ich in Form eines höheren Selbst zurückkehre²³⁷.

In Bezug auf Hardenbergs Epistemologie stellt das Märchen eine Ergänzung und zugleich eine Weiterführung der diskursiven, wissenschaftlichen Naturerkenntnis dar, obwohl nicht von einer kohärenten Hardenbergschen Märchen-Poetik gesprochen werden kann. Im Sinne einer schöpferischen Weltbetrachtung wird im Märchen die Trennung von Ich und Natur aufgehoben, die mit der begrifflichen Erkenntnis einhergeht²³⁸. Für die zentrale Thematik der *Lehrlinge*, die Frage nach dem Zusammenhang von Naturerkenntnis und Selbsterkenntnis, setzt das Märchen von Hyacinth und Rosenblüte das poetologische Verständnis der produktiven Einbildungskraft um, mit der sich Novalis in seinen Fichte-Studien theoretisch auseinandergesetzt hat²³⁹.

7.2.2.2 Die Quellen

Zu den Quellen, die Novalis für die Sage von Sais in seinem Romanfragment benützt hat, werden gewöhnlich die Darstellung des Isis-Kultes in *Ägyptische Merkwürdigkeiten aus alter und neuer Zeit* von 1786/87, Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) sowie die Rosenkreuzer-Schrift *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459* und Georg Forsters Übersetzung von *Sakuntala* von 1791 gezählt. Daneben rezipierte der Autor bekanntlich zwei Schriften von Friedrich Schiller, die sich einmal in diskursiver und einmal in literarischer Form mit der Thematik beschäftigen. Es handelt sich dabei um den Aufsatz *Die Sendung Moses*, welcher 1791 in der *Thalia* erschien und um das Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795). In Schiller Aufsatz zum Ursprung der hebräischen Religion, den er zuerst als Vorlesung gehalten hat, heisst es zu den altägyptischen Mysterien um den Isis-Kult:

²³⁷ Schneider, Martin: Die Reise zu sich selbst: Novalis, Hyacinth und Rosenblüte. In: K. Lindemann (Hrsg.): Wege zum Wunderbaren. Romantische Kunstmärchen und Erzählungen. Paderborn, Zürich 1997 (Modellanalysen Literatur, Bd. 27), S. 26ff.

²³⁸ Vgl. Pouvreau, Weltbetrachtung, S. 51ff.

²³⁹ Ingrid Kreuzer subsumiert den gesamten Lehrlingstext unter dem Gattungsbegriff des Kunstmärchens und widerspricht damit der geläufigen Bezeichnung des Textes als Romanfragment. Sie führt diese Gattungsbestimmung einerseits auf „abstrahierende und verkürzende Strukturen aus dem Märchengenre“ zurück und andererseits auf die Aussparung von handlungskonstituierenden narrativen Elementen im ersten und zweiten Teil der *Lehrlinge*. Folgerichtig spricht sie deshalb dem Text einen fragmentarischen Charakter ab. Kreuzer, Novalis, S. 306.

Unter einer alten Bildsäule der Isis las man die Worte: „Ich bin, was da ist“, und auf einer Pyramide zu Sais fand man die uralte merkwürdige Inschrift: „Ich bin alles, was ist, was war und was sein wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.“²⁴⁰

Schiller erläutert in der Folge die Herkunft des Monotheismusgebotes des Judentums, wie es durch Moses begründet wurde, der es als ägyptischer Priesterschüler von den ägyptischen Mysterien hergeleitet hatte. Das alttestamentalische Bildnisverbot ist dabei das offensichtliche Korrelat. Der Mythos um die altägyptische Göttin Isis wurde im späten 18. Jahrhundert vor allem durch die Freimaurer popularisiert.

Auf den augenfälligsten Unterschied zwischen Schillers Gedicht zum selben Motiv, das erstmals 1795 in den Horen veröffentlicht wurde, und Novalis' Märchen wurde in der Forschung verschiedentlich hingewiesen. Während Schiller den Erkenntnisversuch in ein pessimistisches Ende mit negativen Konsequenzen, die das Lüften des Schleiers für den Lehrling bewirkt, ausklingen lässt, gelingt dem Novalischen Lehrling die Enträtselung des Geheimnisses (wenn auch unter der besonderen Voraussetzung des Traums; darauf wird noch zurückzukommen sein) und die Suche nach Erkenntnis wird mit Erfolg gekrönt. Am Ende des Gedichts von Schiller heisst es:

*Unglücklicher, was willst du tun? So ruft
In seinem Innern eine treue Stimme.
Versuchen den Allheiligen willst du?
Kein Sterblicher, sprach des Orakels Mund,
Rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe.
Doch setzte nicht derselbe Mund hinzu:
Wer diesen Schleier hebt, soll Wahrheit schauen?
„Sei hinter ihm, was will! Ich heb ihn auf.“
(Er ruft mit lauter Stimm.) „Ich will sie schauen.“ Schauen!
Gellt ihm ein langes Echo spottend nach.*

*Er spricht und hat den Schleier aufgedeckt.
„Nun, fragt ihr, und was zeigte sich ihm hier?“
Ich weiss es nicht. Besinnungslos und bleich,
So fanden ihn am andern Tag die Priester
Am Fussgestell der Isis ausgestreckt.
Was er allda gesehen und erfahren,
hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig
War seines Lebens Heiterkeit dahin,
Ihn riss ein tiefer Gram zum frühen Grabe.“²⁴¹*

Wie Reinhard Leusing in seiner Untersuchung zum Phänomen der Akustik allgemein und zur Funktion der Stimme im Speziellen in den *Lehrlingen* herausgearbeitet hat, besteht bei Schiller kein Zweifel daran, dass der Schleier gehoben wird und der Lehrling die Wahrheit sieht, auch wenn sich ein Echo darüber lustig macht und Spott auf den Jüngling fällt²⁴².

²⁴⁰ NA, 17, S. 386.

²⁴¹ NA, 1, S. 256.

²⁴² R. Leusing: Die Stimme als Erkenntnisform – zu Novalis' Roman „Die Lehrlinge zu Sais“, Stuttgart 1993, S. 169ff.

Nicht die Unmöglichkeit des Anschauens der Wahrheit ist die These dieses Endes, sondern die, dass das erfolgte Anschauen alles weitere Leben zunichte mache. Die emphatische Wiederholung des vehementen „Schauen“ des „Jünglings“ durch das Echo und der darin ausgedrückte warnende Spott, richten sich nicht darauf, dass der „Jüngling“ das Bild nicht sehen könne, sondern sie kommentieren seine Unbedarftheit und Dummheit.²⁴³

Leusing folgert weiter, dass deshalb bei Schiller im Grunde genommen kein epistemologisches Problem vorliege, sondern ein psychologisches, das in der Erkenntnisgier des Jünglings verankert sei²⁴⁴. Hier wäre zu ergänzen, dass sich mit den psychologischen Aspekten eine moralisch-pädagogische Intention verbindet, denn das Verbot wird von der Gottheit explizit ausgesprochen: „Kein Sterblicher, sagt sie, rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe“²⁴⁵. Absolute Erkenntnis ist demzufolge nicht unmöglich, doch kann sie nicht selbsttätig durch einen menschlichen Erkenntnisakt erfolgen, sondern entschlüsselt sich von selbst und offenbart sich dem auserwählten Adepten. Dieses Gesetz wird vom Jüngling in vollem Wissen übertreten. So warnt ihn sein Führer und Priester denn nicht nur vor der Übertretung des Gebotes, sondern auch vor den moralischen Konsequenzen: „Gewichtiger, mein Sohn, als du es meinst, ist dieser dünne Flor – Für deine Hand zwar leicht, doch zentnerschwer für dein Gewissen.“ Der „ungeweihte“, bzw. „schuldige“ Lehrling büsst für sein Sakrileg letztendlich mit dem Tod und der Tatsache, dass er die Wahrheit zwar temporär geschaut bzw. gesehen hat, deren Anblick ihn jedoch zugrunde richtet. Denn die Gottheit betont: „Und wer mit ungeweihter, schuldiger Hand den heiligen, verbotnen (Schleier, Anm. d. Verf.) früher hebt, der, spricht die Gottheit“ – „Nun?“ „Der *sieht* die Wahrheit.“ Die typografische Hervorhebung des Sehens betont, dass ein visueller Zugang zur Erkenntnis, die einmalige Wahrheitsschau trotz des Verbotes zwar möglich sei, aber letztendlich zur Vernichtung führt.

Novalis versetzt den gesamten erkenntnistheoretischen Komplex in einen anderen Zusammenhang, erstens indem die Entschleierung des Isis-Bildnisses in die Bewusstseins-ebene des Traumes verlagert wird und zweitens indem die Enthüllung in ein gelingendes und glückliches menschliches Leben mündet. Dem muss allerdings eine vorgängige Verwandlung des Ichs vorausgehen. So heisst es am Ende des ersten Kapitels der Lehrlinge: „Wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein echter Lehrling zu Sais“²⁴⁶. In dieser Formulierung wurde die Überwindung des Schillerschen Skeptizismus gegenüber einer absoluten Erkenntnis gesehen, und zwar aufgrund des optimistischen Glaubens an eine Gottnatur des Menschen²⁴⁷. Dass Schiller das Lüften des Erkenntnisschleiers nicht grundsätzlich

²⁴³ a.a.O. S. 170f.

²⁴⁴ a.a.O. S. 170f.

²⁴⁵ NA, I, S. 254.

²⁴⁶ HKA, I, S. 82. Eine vergleichbare Auffassung vertritt Schlegel in den *Ideen*: „Es ist Zeit den Schleier der Isis zu zerreißen, und das Geheime zu offenbaren. Wer den Anblick der Göttin nicht ertragen kann fliehe oder verderbe“. KA, II, S. 223.

²⁴⁷ Vgl. Gerhard Schulz in seinem Kommentar zu *Die Lehrlinge zu Sais*, Novalis, Werke, S. 681.

als unmöglich beschreibt, sondern mit einem moralischen Verdikt und dem Tod des Adepten verknüpft, wurde bereits erwähnt. Die Voraussetzung der Erkenntnis setzt nach Novalis beim eigenen Ich an, und zwar im Streben nach Unsterblichkeit. Damit ist die Suche nach dem höheren Ich gemeint, das in der für den Autor typischen Denkfigur der approximativen Annäherung gefasst wird und nur im Traum ans Ziel führen kann. Dass dieses höhere Selbst einen androgynen Charakter trägt, wird in der Interpretation des Märchens zu zeigen sein.

In Differenz zu Schillers Aufsatz verzichtet Hardenbergs Märchen auf alles Historisch-Konkrete, Sais als Ziel von Hyacinths Erkenntniswege ist gleichzeitig der Handlungsort des ersten (*Der Lehrling*) und des zweiten Teils (*Die Natur*) und wird somit dem konkreten geografischen Ort des antiken Mysterienkultes entzogen. Dies gilt nicht nur für die Raum-, sondern auch für die Zeitstrukturen. Während Schillers Abhandlung eine historische Einbettung vornimmt, ist das Märchen von Hyazinth und Rosenblüte jeglichem konkreten Zeitbezug enthoben, und das nicht nur erst am Schluss während der Begegnung von Hyazinth und der Göttin zu Sais im Traumzustand.

7.2.3 Die Mischung der Geschlechtscharaktere

Die literaturwissenschaftliche Genderforschung hat sich verschiedentlich kritisch zum Geschlechterdiskurs in Novalis' Märchen geäußert. So resümiert Susanne Asche in ihrem Aufsatz zu *Hyacinth und Rosenblütche* zwar: „Letztlich gewährt das Motiv der Geschlechtertrennung und –begegnung die Geschlossenheit des Textes und damit dessen verweisend-sinnstiftende Funktion“²⁴⁸, doch finde diese Begegnung in einem sprachlosen, der Zeit enthobenen Raum statt, während Hyacinths Selbsterkenntnis und Selbstwerdung als Weg und damit als Verzeitlichung dargestellt werde. Das Weibliche werde dadurch an einen Ort der Sprachlosigkeit und Zeitlosigkeit, letztlich des Todes gedrängt. Die Geschlechterdifferenz referiere deshalb auf die Polarität von „Leben und Tod, poetisches Schaffen und Liebe, Sprache und Sprachlosigkeit“²⁴⁹ und impliziere eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses.

Asches Interpretationsansatz, dass Icherkenntnis sowie Naturerkenntnis im Hardenbergschen Denken als schaffende Betrachtung, als poetische Produktion jenseits der philosophischen Reflexion anzusetzen ist, wird hier nicht in Frage gestellt, ja er wurde in der vorliegenden Arbeit der Analyse und Interpretation der Fichte-Fragmente zugrunde gelegt. Dass in Novalis' Märchen der Selbstfindungsprozess eines männlichen Protagonisten im Zentrum steht, kann ebenfalls nicht bestritten werden.

²⁴⁸ Asche, Liebe, S. 22.

²⁴⁹ a.a.O. S. 24. Hier kann angemerkt werden, dass die Liebenden bei der Wiederbegegnung zwar beide stumm bleiben, die Begegnung jedoch nicht in einem akustischen Vakuum stattfindet. Es ist von „lauter reizenden Klängen“ und „abwechselnden Akkorden“ im Tempel zu Sais die Rede und eine „ferne Musik umgab die Geheimnisse des liebenden Wiedersehns“. HKS, I, S. 95. Zur Bedeutung der Musik bei Novalis im Kontext seiner Sprachtheorie vgl. Barbara Naumann: Musikalisches Ideen-Instrument. Das Musikalische in Poetik und Sprachtheorie der Frühromantik. Stuttgart 1990.

Allerdings ist die alleinige Zuschreibung des Statischen zum Weiblichen zu differenzieren. Denn Rosenblütes Entwicklung wird im Text ebenfalls thematisiert, wenn auch nur am Rande²⁵⁰. Zudem ist die Bestimmung der romantischen Liebe als eines Raumes der ewigen Gegenwart und als des Ortes des Weiblichen, der das Dasein der Frauen definiert²⁵¹, gerade für das Märchen zu kurz gegriffen. Denn wie Hardenberg in den *Paralipomena* zu den *Lehrlingen* vermerkt, sieht der Lehrling hinter dem Schleier in Rosenblütes Angesicht sich selbst: „Einem gelang es – er hob den Schleier der Göttin zu Sais – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst.“ Zutreffender wäre die Feststellung, dass die Liebe neben der Poesie als Mittel der Selbst- und der Naturerkenntnis fungiert²⁵². Des Weiteren hat schon Herbert Uerlings eingewendet, dass eine Deutung des Märchenschlusses als Herrschaftsgeste zu kurz greife, da die Vereinigung von Hyacinth und Rosenblüte als eine temporäre und irreal dargestellt werde, die mit der „Entmächtigung von Subjektivität“²⁵³ einhergehe. Zudem ist es durchaus im Denken des Autors angelegt, die „Begegnung der Geschlechter“ in eine zeit- und raumlose Sphäre zu verlegen, da es sich bei der Verwirklichung von Androgynität (sowie bei der Natur- bzw. Selbsterkenntnis) um eine Utopie handelt, deren literarische Darstellung nicht mehr als eine approximative Annäherung sein kann.

Auch gegenüber Regula Fankhausers Interpretation des Märchens müssen Einwände erhoben werden²⁵⁴. Fankhauser sieht im Symbol des Schleiers das Prinzip des Romantisierens schlechthin verkörpert. Im Bild des Schleiers verdichte sich das permanente Wirken der Natur, gleichzeitig verhindere er aber auch die definitive Naturerkenntnis. Die verschleierte Jungfrau metaphorisiere die *natura naturans* und der Schleier die *natura naturata*, welcher die dahinterliegende als Potenz gedachte schaffende Natur ver- und entschleierte. Dadurch werde Rosenblüte zu Hyacinths Werk, die Entschleierung ein Umdeuten und Identifizieren des Bekannten. Der Schleier sei das Objekt des männlichen Begehrens in Form einer Selbststeigerung, die in der leeren Selbstverdoppelung resultiere, die weil objektlos, kein Erkenntnisakt mehr sein könne. Das Weibliche, das hinter dem Schleier zutage trete, sei dem Prozess des Romantisierens unterworfen und somit durch und in der Dichtung bestimmt worden²⁵⁵.

Fankhauser erkennt m.E., dass nicht der Wunsch, die Braut noch einmal zu erfinden, im Zentrum der Ichfindung des Märchenheldes steht, sondern Natur- und damit Selbsterkenntnis. Die Trennung,

²⁵⁰ Siehe folgendes Kapitel der vorliegenden Arbeit.

²⁵¹ Asche, Liebe, S. 25.

²⁵² Grundlegend dazu ist noch immer die Arbeit von Ernst-Georg Gäde: *Eros und Identität. Zur Grundstruktur der Dichtungen Friedrich von Hardenbergs*, Marburg 1974. Gäde legt in seiner Arbeit dar, dass Hardenberg von einem dynamischen Identitätsbegriff ausgeht, bei dem der Eros, verstanden als Sehnsucht nach Vereinigung, konstitutiv ist. Der Hardenbergsche Eros-Begriff geht dabei, wie Gäde herausarbeitet, über die personale Liebe hinaus und stellt im Denken des Dichters eine ontologische Kategorie dar.

²⁵³ Uerlings, Hardenberg, S. 366.

²⁵⁴ Fankhauser, Sophia, S. 65ff.

²⁵⁵ a.a. O. S. 72.

die Abwendung vom Du wird zur Voraussetzung der Wiederbegegnung. Lothar Pikulik bringt das bei seiner Interpretation des Schwellenmotivs im *Lebrlings*-Märchen folgendermassen auf den Punkt:

*Wer das Du erkennen will, der muss die Schwelle überschreiten, er muss sie aber auch als Begrenzung erfahren, denn ohne Grenze ist das Andere, das von mir als Ich unterschieden ist, so gut wie nichtexistent.*²⁵⁶

So erkennt Hyacinth sich selbst im Angesicht der Braut hinter dem Isis-Schleier, wobei zwischen Ich und Nicht-Ich bzw. Du eine korrelative Spannung besteht, die in Novalis' Denken als Hin- und Her-Direktion konzipiert ist; Hyacinth sieht Rosenblüte **und** sich selbst, und zwar im Traumzustand. Auch dieser Umstand wurde von Fankhauser nicht berücksichtigt, handelt es sich doch beim Traum nach Ansicht des Dichters um eine Wahrnehmungsintensität, die den Schlüssel zum Erkenntnisakt beinhaltet, der Realitätsebene jedoch entzogen ist. Hyacinth erkennt im Traumzustand sich selbst in Rosenblüte und findet dadurch die eigene Identität und zur Liebe zurück. Somit kann der Schleier an sich auch nicht Gegenstand des Begehrens sein, sondern eher das Lüften desselben²⁵⁷.

7.2.3.1 Literarisierte Androgynie auf der Ebene der Märchenfiguren

7.2.3.1.1 Hyacinth und Rosenblüte

Bei einem flüchtigen Blick auf die Märchenfiguren stösst man durchaus auf die traditionelle Dichotomisierung der Geschlechtscharaktere im Sinne der geläufigen geschlechtsspezifischen Zuschreibungen, wie sie Asche und Fankhauser konstatieren. Dies beginnt bei den Namen der Protagonisten. Während Hyacinth auf einen purpurroten Halbedelstein verweist, der nach Hardenbergs Lehrer an der Freiburger Bergakademie, dem Mineralogen Werner, der Gattung des Zirkongeschlechtes zuzurechnen ist²⁵⁸, ist der Name Rosenblüte dem Vegetabilischen zugehörig. Mit dem Gegensatz mineralisch – vegetabilisch referiert der Autor anhand der Namen auf die eigenen geschlechtstheoretischen Fragmente im Rahmen der Botanik, wie sie oben dargestellt wurden²⁵⁹. Dass Novalis die Abschwächung der Polarisierung durch graduelle Anpassung der Pole auch bei den Namen der Märchenfiguren vornimmt, hat Herbert Uerlings gezeigt. Nach einem Hinweis auf die geschlechtstypisierte Zuordnung des Mineralogischen und Vegetabilischen im Märchen stellt er fest:

Ganz so glatt lässt Novalis das aber nicht aufgeben. „Hyacinth“ verweist natürlich auch auf die Blume, die Hyazinthe und umgekehrt ist der Edelstein namens Hyazinth von einer rosaroten Farbe,

²⁵⁶ L. Pikulik: Schwelle und Übergang. Zu einem Schlüsselmotiv der Romantik, in: Aurora 53 (1993), S. 20.

²⁵⁷ Zur Interpretation des Schleier-Motivs siehe Kapitel 7.2.3.1.3 der vorliegenden Arbeit.

²⁵⁸ Gaier, Regel, S. 63.

²⁵⁹ Siehe Kapitel 7.1.3.4 der vorliegenden Arbeit.

*verweist also auf Rosenblütte. Innerhalb der Figur Hyacinth wiederholt sich somit die Spaltung von Edelstein und Blume, die Polarität von männlich und weiblich.*²⁶⁰

Ein weiterer Hinweis auf die Verwebung der Geschlechtscharaktere und damit auf das Androgynie-Motiv bei den Märchenfiguren liefert der Hyakinthos-Mythos, der Novalis durch Ovids *Metamorphosen* bekannt gewesen sein dürfte. Nach Ovid war Hyakinthos ein homoerotischer Geliebter Apollons, der ihn versehentlich mit einem Diskurswurf tötete und aus dessen Blutstropfen die leuchtend rote Hyazinthe entstand²⁶¹. Dem griechischen Mythos gemäss, auf den sich Ovid berief, setzte Apollon zum Gedenken an seinen Geliebten den amykläischen Kult mit dem Jahresfest der Hyakinthia ein (Amyklai bei Sparta galt als Hyakinthos' Heimat und Grabstätte)²⁶². Dadurch reiht sich der Mythos in den Komplex der antiken Knabenliebe ein und verweist auf den Platonischen Androgynie-Mythos, der, wie wir gesehen haben, ebenfalls das aitiologische Ziel verfolgt, Homosexualität neben Heterosexualität zu legitimieren²⁶³.

Trotz dieser mythologischen Androgynie-Anspielungen bei den Namen der Protagonisten kann nicht davon abgesehen werden, dass es sich im Märchen um die Darstellung des Entwicklungsweges eines männlichen Subjekts handelt, der zu Natur- und Selbsterkenntnis führt. Dabei ist Hyacinth der aktive Part, der sich nach einer ursprünglichen vorbewussten harmonischen Einheit (analog zu den platonischen Kugelmenschen) auf den steinigen Weg der Selbstfindung begibt, um auf höherer Ebene zu idealischer und damit utopischer Natur- und Selbsterkenntnis zu gelangen²⁶⁴. Rosenblüte kommt dabei der passive Part zu. Sie bleibt an Ort und Stelle, wird von Hyacinth verlassen und auf seiner letzten Etappe wiedergefunden, und zwar auf den ersten Blick sich im selben Zustand befindend wie zum Zeitpunkt von Hyacinths Aufbruch. Dass das Blüten-Motiv in der Bewusstseinstheorie des Autors eine zentrale Stellung einnimmt, konnte anhand der Fragmente zur Botanik gezeigt werden²⁶⁵. Demzufolge ist Rosenblüte als Ausdruck des idealen menschlichen Bewusstseins zu verstehen, das Hyacinth auf seinem Weg der Selbstwerdung zu erlangen versucht. Im Märchen sieht Hyacinth diese Blüte im Traum nach der Entschleierung der Göttin Isis, wodurch er zur höchsten möglichen Natur- und somit Selbsterkenntnis gelangt, wenn auch in einem temporär begrenzten Bewusstseinszustand. Das Weibliche, verkörpert in Rosenblüte, ist somit Ausgangspunkt und ideales

²⁶⁰ Uerlings, Novalis, S. 170.

²⁶¹ Ovidius, *Metamorphosen*, S. 366ff.

²⁶² F. Graf: Art. „Hyakinthos“. In: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. hg. v. Cancik, H., Schneider, H., Stuttgart, Weimar 2000, Bd. 5, S. 765ff.

²⁶³ Zur Darstellung des Androgynie-Motivs und dessen Verbindung zur Homosexualität vergleiche Kapitel 3.1.1. Fankhauser stellt eine, allerdings wie sie selbst sagt, spekulative Verbindung von einem kretischen Frühlingsblumenheros genannt Hyakinthos über Narkissos zur blauen Blume des *Offerdingen* und dessen Berührungspunkte mit dem Narziss-Mythos her. Fankhauser, Sophia, S. 258, Anm. 24.

²⁶⁴ Die einzelnen Entwicklungsstappen des Protagonisten mit ihren geschlechtlichen Konnotationen werden im folgenden Abschnitt analysiert und interpretiert.

²⁶⁵ vgl. Kapitel 7.1.3.4.

Ziel für den männlichen Helden, wodurch die im 18. Jahrhundert traditionellen und auch in Schlegels Roman angelegten Geschlechtstypisierungen bedient werden²⁶⁶.

Allerdings kommen in Novalis' Märchen in Bezug auf Rosenblüte durchaus transitorische Momente zur Sprache, wenn diese auch nicht im Zentrum des Märchens stehen und zeitlich vor Hyacinths Aufbruch angesiedelt werden. Das Lied des Eidechschens berichtet Hyacinth von Rosenblütes Entwicklung, die stattgefunden hat, noch bevor er dem geheimnisvollen alten Mann begegnet ist:

*Rosenblütchen, das gute Kind,
ist geworden auf einmal blind,
Denkt, die Mutter sei Hyacinth,
Fällt ihm um den Hals
geschwind; Merkt sie aber das
fremde Gesicht,
Denkt nur an, da erschrickt sie nicht,
Fährt, als merkte sie kein Wort,
Immer nur mit Küssen fort.*²⁶⁷

Man könnte sagen, dass Novalis hier in nuce einen weiblichen Entwicklungsprozess beschreibt, wie er ihm vielleicht für die Fortsetzung der *Lehrlinge* vorschwebte. Das Kind Rosenblütchen, nachdem es blind geworden, d.h. die Wahrnehmungsfähigkeit verloren hat, die es im kindlichen Zustand noch besessen hat, beginnt zu denken. Mit der Aneignung von diskursiver Rationalität geschieht eine Verwechslung; Rosenblütchen verwechselt Hyacinth mit der Mutter. Man könnte deuten, dass im männlichen Liebesobjekt zuerst das erste Du des Kindes, nämlich die Mutter und damit das eigene Weibliche erkannt wird. Nach dem Gewahrwerden des Fremden (in der Fichtschen Terminologie dem Nicht-Ich, hier das männliche Gegenüber) wird dieses über die affektive und emotionale Bindung (also über das Gefühl, „fährt ... immer nur mit Küssen fort“²⁶⁸), d.h. über die Liebe zum Du. Mit diesem männlichen Du wird eine Vereinigung eingegangen, in der die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ist. Denn Rosenblütchen fährt mit dem Küssen fort, „als merkte sie kein Wort“. Die durch die Sprache hergestellte Differenzierung in Ich und Du, Subjekt und Objekt oder weiblich und männlich wird von Rosenblütchen in der Liebesvereinigung überwunden, aus dem Du der Mutter ist das Du des Geliebten geworden. Dem Kuss kommt dabei die Funktion zu, während eines temporären physischen Kontakts die Subjekt-Objekt-Grenze aufzuheben. In diesem Sinne stellt Rosenblütchens im Eidechsen-Lied dargestellte Reifungsprozess den analogen Entwicklungsweg von Hyacinth dar, der in der Mutter aller Dinge, der Göttin zu Sais,

²⁶⁶ vgl. Kapitel 6.3.2.2.1 zur Bedeutung des Vegetabilischen in Schlegels Weiblichkeitsdiskurs.

²⁶⁷ HKA, I, S. 93.

²⁶⁸ a.a.O. S. 92.

die gegengeschlechtliche Liebespartnerin Rosenblütchen erkennt. Dem Eros kommt dabei sowohl bei Rosenblütchen als auch bei Hyacinth eine identitätsstiftende Funktion zu²⁶⁹.

7.2.3.1.2 Der Mann aus fremden Landen und die Alte aus dem Wald

Ganz anders als Rosenblüte erlebt Hyacinth die Begegnung mit dem Fremden. Der weitgereiste, wunderliche Mann, der Hyacinth gesucht zu haben scheint (er setzt sich vor das Haus seiner Eltern), löst im Märchenheld eine ontologische Krise aus, die mit einer emotionalen Verstimmung verbunden ist. Der Fremde ist mit unterschiedlichen Attributen ausgerüstet, schon sein Äusseres weckt Hyazinths Interesse:

*... der war erstaunlich weit gereist, hatte einen langen Bart, tiefe Augen, entsetzliche Augenbrauen, ein wunderliches Kleid mit vielen Falten und seltsame Figuren bineingewebt.*²⁷⁰

Der Bart, der im Folgenden als weiss spezifiziert wird, verweist auf das hohe Alter des Fremden, seine Herkunft, die tiefen Augen und die auffälligen Augenbrauen deuten auf ein grosses und tiefes Wissen hin, aber auch auf eine abschreckende Wirkung, die der Alte auf andere hat. So nennt ihn Rosenblütchen auch „den alten Hexenmeister“²⁷¹, eine Bezeichnung, die einerseits die Wirkung auf Hayzinth beschreibt (Rosenblütes Gespiele ist wie gebannt von dem Alten und will nichts mehr von ihr wissen) und andererseits durchaus auch auf das abschreckende Aussehen des Fremden gemünzt ist. Dazu kommt ein rätselhaftes Gewand, das offensichtlich viel Stoff umfasst (viele Falten) und mit „seltsamen Figuren“²⁷², also mit unbekannten und nicht einzuordnenden Zeichen versehen ist. Beide Attribute, das Alter des Fremden und die unlesbaren Zeichen, die im weiteren Verlauf der Begegnung von Hyazinth und dem Fremden mit dem unlesbaren Buch, das er Hyacinth überreicht, noch einmal aufgenommen werden, korrespondieren mit Elementen aus dem ersten Kapitel des Romans *Der Lehrling*. So ist zu Beginn des ersten Kapitels von „wunderlichen Figuren“ die Rede, die zu „jener grossen Chiffrenschrift“ gehören, die sich in den Naturphänomenen und auch in den Wegen der Menschen zeigt²⁷³. Der unmittelbar nach diesen abstrakten Gedanken zur Sprachtheorie auftretende Lehrer zeigt

Parallelen zum Fremden im Märchen. Der Lehrer weiss die „zerstreuten“, d.h. vereinzelter Naturphänomene zu ordnen und zu deuten, denn er prüft, ob auch den Lehrlingen die Figuren sichtbar und verständlich geworden sind²⁷⁴. So erzählt der alte Fremde Hyazinth von unbekannten Gebieten,

²⁶⁹ Dass mit Hardenbergs Liebeskonzeption u.a. ein dynamischer Identitätsbegriff verbunden ist, hat Gäde gezeigt. Auf diesen Zusammenhang wird bei der strukturellen Analyse des Märchens in Bezug auf die verschiedenen Entwicklungsstadien von Hyacinth genauer eingegangen.

²⁷⁰ HKA, I, S. 93.

²⁷¹ a.a.O. S. 93.

²⁷² a.a.O. S. 93.

²⁷³ a.a.O. S. 79.

²⁷⁴ a.a.O. S. 79.

wunderbaren Sachen und steigt mit ihm in die Tiefen der Erde, wo er ihn, so ist zu schliessen, in die Wissenschaft der Mineralogie einführt²⁷⁵. Und so weiss er wohl auch die seltsamen Figuren auf seinem Kleid zu entschlüsseln, die er selber trägt²⁷⁶. Am Schluss des zweiten Kapitels Die Natur spricht der Lehrer über seine Aufgabe und auch hier zeigen sich Parallelen zur Begegnung des Fremden mit Hyazinth. Denn nach Ansicht des Lehrers genügt es nicht, umfassende Naturkenntnisse zu haben und diese möglichst didaktisch geschickt weiter zu geben, um ein „Naturkündiger“ zu sein²⁷⁷. Dem echten Lehrer gelingt es mit „Glauben und Andacht“²⁷⁸ von der Natur zu sprechen, seine Reden von der Natur besitzen „die wunderbare, unnachahmliche Eindringlichkeit und Unzertrennlichkeit ..., durch die sich wahre Evangelia, wahre Eingebungen ankündigen“²⁷⁹. Ob der Fremde ein „Naturkündiger“ in diesem Sinne darstellt, ist anzunehmen. Denn es gelingt ihm, durch lange Erzählungen und direkte Naturanschauung (das Hinuntersteigen in tiefe Schachten) in Hyazinth den Sinn für die Natur zu wecken und die Sehnsucht nach (Selbst-)Erkenntnis anzuregen²⁸⁰. Dies stürzt Hyazinth zwar vorerst in eine Krise (es ist von der Abkehr von Rosenblüte, von Missmut und hartnäckigem Ernst die Rede, zudem spricht er selbst davon, wieder gesund werden zu müssen²⁸¹), lässt ihn aber dann nach der Begegnung mit der Alten im Wald aufbrechen. Die Lehren des Fremden bleiben für Hyazinth zunächst unbegreiflich, die Zeichen auf dem Gewand sind geheimnisvoll, das Buch ist unlesbar. Damit steht der Fremde für das diskursive Wissensideal, das in seiner absoluten Form unerreichbar bleibt und bleiben muss. Die existenzielle Krise (man könnte sie auch als Adoleszenzkrise bezeichnen, da Hyazinth in der Folge sein Elternhaus verlassen wird), die die Begegnung mit dem Fremden bei Hyazinth auslöst, ist begleitet von einer Abkehr vom Du und einer Hinwendung zum Ich („denn

²⁷⁵ Es kann an dieser Stelle nicht eingehender auf die komplexe Bergbaumetaphorik in Novalis' Werk eingegangen werden, die gerade in jüngerer Zeit Gegenstand von einigen Untersuchungen geworden ist. So z.B. Michaela Haberkorn: *Naturhistoriker und Zeitsenseher. Geologie und Poesie um 1800. Der Kreis um Abraham Gottlob Werner (Goethe, A.v.Humboldt, Novalis, Steffens, G.H. Schubert)*, Frankfurt a.M. 2004 (Regensburger Beiträge zur deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft Bd. 87) H. Uerlings unterscheidet im Bergbau-Komplex mindestens vier miteinander verschränkte thematische Hauptbereiche, nämlich Philosophie, Liebe (mit ihr als Voraussetzung ist die Arbeit verknüpft), Ökonomie und Poesie, die alle biografische Bezüge zu Hardenbergs Studiumszeit an der Freiburger Bergbauakademie aufweisen. H. Uerlings: Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen, in Eleonore Sent: *Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Geburtstag*, Weimar 2003, S. 25-55. Erika Schellenberger-Diederich zeigt in ihrer Untersuchung zur Bergwerksmetaphorik bei Novalis, dass die Abwärtsbewegung in der Lyrik des Autors eine Selbstverwandlung des lyrischen Ichs impliziert. Erika Schellenberger-Diederich: *Geopoetik. Studien zur Metaphorik des Gesteins in der Lyrik von Hölderlin bis Celan*, Bielefeld 2006, S. 114ff.

²⁷⁶ Die äussere Erscheinung des Fremden weist eine Korrespondenz zum Auftritt des alten Bergmanns im *Heinrich von Ofterdingen* auf, der im Wirtshaus das berühmte Bergmannslied anstimmt. Über ihn heisst es: „Die Aufmerksamkeit der Gesellschaft war vorzüglich auf einen alten Mann gerichtet, der in fremder Tracht an einem Tische sass ... Er kam aus fremden Landen... HKA, I, S. 239. Uerlings sieht im alten Bergmann eine romantische Idealfigur, der trotz seines Wissensdurstes den Sinn für das Geheimnisvolle der Natur bewahrt hat. Uerlings, *Bedeutung*, S. 40.

²⁷⁷ a.a.O. S. 107.

²⁷⁸ a.a.O. S. 107.

²⁷⁹ a.a.O. S. 107f.

²⁸⁰ a.a.O. S. 109.

²⁸¹ a.a.O. S. 93.

von der Zeit an hat er sich wenig aus ihr gemacht und ist immer für sich geblieben“²⁸²). Die Initialzündung für den Heilungsprozess, der ein Selbstfindungsprozess ist, geht von der Begegnung mit der alten Waldfrau aus. Ihre Situierung im Wald zeugt von einer ausgesöhnten Mensch-Natur-Beziehung, die die Alte als Ideal verkörpert. Als weibliches Pendant zum alten Fremden trägt sie einerseits verwandte Züge (auch sie umgibt der Hauch des Geheimnisvollen, denn Hyazinth bezeichnet sie als „wunderlich“²⁸³), sie scheint also wie der Fremde ein Wissen von der Natur zu haben, das für Uneingeweihte unerklärlich erscheint. Andererseits verkörpert sie einen statischen Zustand (sie scheint im Wald zu wohnen) im Gegensatz zum herumreisenden Fremden. Die Alte kann Hyazinth nicht heilen, aber sie weiss, wie er gesund wird. Zuerst zeigt sie ihm auf, dass allein das diskursive Wissensideal nicht zum Ziel führen kann, in dem sie das Buch verbrennt. Dann drängt sie Hyazinth, seine sozialen Bindungen aufzugeben (die Eltern und Rosenblüte zu verlassen, nachdem er sich an diese wieder erinnert hat), um sich auf die Suche nach dem Ursprung aller Dinge zu begeben. Dieser Ursprung wird wiederum mit weiblichen Attributen versehen: Er wird als Mutter aller Dinge, aus der also alles hervorgeht, bezeichnet und gleichzeitig als verschleierte Jungfrau²⁸⁴. Hyazinth selbst ist bewusst, dass er nach emotionalen Kategorien sucht, denn er sagt zu seinen Eltern als Erklärung für seinen überstürzten Aufbruch:

*wenn ich an die alten Zeiten zurück denken will, so kommen gleich mächtigere Gedanken dazwischen, die Ruhe ist fort, Herz und Liebe mit, ich muss sie suchen gehn.*²⁸⁵

„Mächtigere Gedanken“ als die Erinnerung an die glückliche Zeit bei Familie und Rosenblüte haben als Erkenntnisdrang das Gefühl verdrängt. Die alte Waldfrau, die das Wissen darum zu haben scheint, schickt Hyazinth auf die Reise nach dem Ursprung dieses Dranges, den er nur in sich selbst finden kann. Dass es dabei um eine Selbstverwandlung geht, wird mit dem Zustand angedeutet, in dem er von der alten Frau im Wald zurückkommt: „Nun begab sichs, dass er einmal nach Hause kam und war wie neugeboren“²⁸⁶. Es heisst „**wie** neugeboren“, der Vergleich impliziert einerseits eine Selbstverwandlung als Wiedergeburt und andererseits die Differenz zu einem in der Zukunft zu erlangendem Zustand. Allerdings ist der Ausgang dieses Prozesses offen, Hyazinth weiss nicht, ob er je zurückkommt, wie er seinen Eltern beim Abschied mitteilt: „Vielleicht komme ich bald, vielleicht nie wieder.“²⁸⁷

Man kann zusammenfassend festhalten, dass in Hyazinth durch den Fremden der Drang nach Wissen entfacht wird. Von der Waldfrau erfährt er, dass er den Weg dorthin selber gehen muss. Dabei

²⁸² a.a.O. S. 93.

²⁸³ a.a.O. S. 93.

²⁸⁴ Vgl. dazu die Ausführungen im nächsten Kapitel.

²⁸⁵ HKA, I, S. 93.

²⁸⁶ a.a.O. S. 93.

²⁸⁷ a.a.O. S. 93.

übernimmt Novalis bei einem flüchtigen Blick die traditionelle Geschlechtertypisierung. Der aktive männliche Part verkörpert das dynamische Streben nach Erkenntnis, das statische Weibliche ist mit der Natur durch ein intuitives Wissen, das dem diskursiven Wissen entgegengestellt wird (das Verbrennen des Buches²⁸⁸), verbunden. Allerdings steigt der Fremde mit Hyazinth in die Tiefe ins Erdinnere, das von Novalis an anderer Stelle immer wieder mit weiblichen Attributen versehen wird²⁸⁹. Zudem muss die alte Waldfrau den Weg selbst gegangen sein, ihn also kennen, damit sie Hyazinth davon erzählen kann. Auch wird sie mit Feuer in Zusammenhang gebracht, das in der alchemistischen Elementenlehre, inspiriert von der antiken Naturphilosophie und der galenischen Humoralpathologie im Gegensatz zur Erde als männlich gedacht wurde²⁹⁰. Beide Figuren umgibt ein Hauch des Geheimnisvollen („der alte Hexenmeister“, „die alte wunderliche Frau im Walde“²⁹¹). Sie scheinen ein Wissen zu verkörpern, das einerseits nicht vermittelt werden kann (beide Figuren geben Hyazinth lediglich den Anstoss zum Aufbruch) und andererseits mit dem Gegengeschlechtlichen verbunden zu sein scheint. Anders ausgedrückt: Das geheime Wissen könnte neben der Polarität von diskursiven und intuitiven Wissen das Wissen um den gegengeschlechtlichen Part umfassen.

7.2.3.1.3 Die verschleierte Göttin zu Sais

Zu den wichtigsten Quellen zur ägyptischen Mythologie, die Novalis während seiner Arbeit an den *Lehrlingen* rezipierte, gehörten - wie im Kapitel 7.2.2.2 erwähnt - *Ägyptische Merkwürdigkeiten aus alter und neuer Zeit* von 1786/87 und Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*.

Novalis fasst in seinem Märchen die nur indirekt erkenn- und erfahrbare Natur im Bild der verschleierten Göttin Isis, die Mutter und Jungfrau zugleich ist²⁹². Als Ursprungsmythologem ist sie Gebärerin aller Dinge und gleichzeitig Empfängerin derselben. Die Verbindung von Mutter und Jungfrau ent-

²⁸⁸ H.J. Balmes interpretiert das Verbrennen des „Büchelchen“ als Überwindung einer Hemmnis auf dem Weg zur Erkenntnis, um zu direkter Welterfahrung aufbrechen zu können. Zudem ist dabei nach Balmes die biblische Antinomie von lebendigem Geist und totem Buchstaben sichtbar. Balmes, H.J. (Hg.): Novalis. Kommentar, Bd. 3, Darmstadt 1987, S. 125.

²⁸⁹ Uerlings zeigt anhand der beiden Bergmannslieder im *Oferdingen*, dass sich Novalis zwar bei dem geschilderten Gang in die Tiefe durchaus einer tradierten sexualisierenden Topik bedient, dabei aber nicht in einer eskapistischen Regression stecken geblieben wird, sondern der Weg auch wieder hinauf in ein tätiges Leben führt. Uerlings, Bedeutung, S. 36ff.

²⁹⁰ Es wurde bereits erwähnt, dass sich Novalis in den Jahren 1797 und 1798 mit alchemistischen Schriften und Themen befasst hat, so leiht er sich im Juni 1798 u.a. die Rosenkreutzer-Schrift *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459* von Johann Valentin Andreae aus der Bibliothek der Bergakademie Freiberg aus, worin ein siebenstufiger Weg zum höheren Selbst beschrieben wird. Die Rosenkreutzer sind es auch, die in der Neuzeit nach ihrer Plutarch-Rezeption die Aufmerksamkeit auf den Isis-Kult und auch das kulturelle Zentrum Sais zwischen Morgen- und Abendland lenken. Vgl. Schneider, Wege, S. 10. Helmut Gebelein hat darauf hingewiesen, dass der weitgereiste Alte in den *Lehrlingen* von seiner Darstellung her der Beschreibung von Alchemisten gleicht, wie sie zu der Zeit üblich waren. H. Gebelein: Zur Alchemie im Werke von Novalis. In: Geheimnisvolle Zeichen. Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis. Hrsg. v. der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiesendtedt, Berlin, Leipzig 1998, S. 139. Zum Zusammenhang von Elementenlehre und Alchemie siehe B. D. Haage: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 24ff.

²⁹¹ a.a.O. S. 93.

²⁹² HKA, I, S. 95.

nahm der Dichter nicht nur dem christlichen Gedankengut, sondern auch der ägyptischen Mythologie. Die verschleierte Göttin befindet sich in Sais, dem „geheimnisvollen Lande“, dem „geheiligten Wohnsitz“²⁹³. Die unterägyptische Stadt Sais war der Hauptkultort der Göttin Isis, die in der ägyptischen Ikonografie unter anderem als stillende Gottesmutter mit dem Horus- Knaben auf dem Schoß erscheint²⁹⁴. Dass der ägyptische Ursprungsmythos auch mit Androgynievorstellungen in Verbindung stand, konnte Novalis Herders Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* entnehmen, die er während seiner Arbeit an den *Lehrlingen* rezipierte. Zudem wurde dort der Ursprungsmythos mit dem Schleiermotiv verknüpft:

*Phthas und Neitha. Allerdings! und deutlicher kann im Aegyptischen Wortverstande nichts sein: sie sind schon gar dem Namen nach nur Ein Name. Phthas war Mann und Weib, Neitha war Weib und Mann: und beider Name Eins und Dasselbe, Weltordner, Weltschöpfer. Alle Symbole und Attribute, die jener als Mann hat, hat diese als Weib: jener haucht und schafft: diese webt – was? Das alte, schöne, so oft missverständene Bild aller Geheimnisse, den grossen Schleier der Natur! die herrliche Lichtgestalt aller Wesen!*²⁹⁵

Im enthüllten Antlitz der Göttin erblickt Hyazinth den gegengeschlechtlichen Part in Gestalt von Rosenblüte. Da es sich bei der Entschleierung (der Hebung des Schleiers) im Traumzustand um einen Erkenntnisakt handelt, der Natur- und Selbsterkenntnis umfasst, erkennt Hyazinth in Rosenblüte, dem Du, den weiblichen Anteil seines eigenen Selbst. Das Antlitz der Göttin fungiert als Spiegel, wie es in den *Paralipomena* zu den *Lehrlingen* explizit ausgedrückt wird:

*Einem gelang es – er hob den Schleier der Göttin zu Sais – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst.*²⁹⁶

So steht das entschleierte Antlitz der Göttin für die zu erkennende Natur, für das Du und für das eigene Selbst, das hinter dem Schleier erkennbar wird, wobei der Spiegel dem männlichen Protagonisten das Weibliche entgegenwirft²⁹⁷. Diese durch die Entschleierung der Mutter aller Dinge punktuell erfahrbare androgyne Einheit wird in die Transzendenz verschoben und dadurch als Utopie

²⁹³ a.a.O. S. 94.

²⁹⁴ Vgl. R. Grieshammer: Art. ‚Isis‘. In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider. Stuttgart, Weimar 2000, Bd. 5, S. 1125ff. und H. Bonnet: Art. ‚Isis‘. In: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, New York 1971², S. 326ff.

²⁹⁵ Herder, J.G.: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in: ders.: *Schriften zum Alten Testament*, hg.v. R. Smend, Frankfurt a. M. 1993, Bd. 5, S. 329. Vgl. dazu den Aufsatz von Christine Harrauer: „Ich bin, was da ist ...“ Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit. In: *Sphairos. Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik*, Bd. 107/108 (1994/95), S. 337-355. Harrauer zeichnet die synkretische Verschmelzung von der alten Sais-Stadtgöttin Neith mit Isis und Athena nach. Weiter zeigt sie, dass bereits Kant aufgrund der Schrift von Herder, der den Text 1774 rezipiert hat, die Vorstellung von der Göttin Isis als ‚Mutter Natur‘ übernommen hat. Harrauer, S. 337 und 344. Die entsprechende Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* lautet: „Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter der Natur): ‚Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.‘“ Kant, Werkausgabe, Bd. 10, S. 253.

²⁹⁶ HKA., I, S. 110.

²⁹⁷ So hat schon Erika Voerster in ihrer Untersuchung von 1966 festgehalten, dass Hyazinth im Tempel zu Sais nicht seiner realen Geliebten gegenübertritt. „Nicht die empirische Geliebte, sondern ihr höheres Selbst, ihr der jenseitigen Welt zugehöriges ‚ew- ges

entworfen. Denn Hyazinth wacht aus seinem Traumzustand wieder auf, das temporäre Erkennen führt nicht zu einem dauerhaften Ergebnis, sondern wirkt als Idealvorstellung in der Realität durch Differenz.

Fasst man die Göttin Isis im Märchen als Allegorie für die Natur auf, verdient das Schleiermotiv besondere Beachtung. Der Schleier als diaphanes Medium lässt das dahinterliegende Objekt erahnen, verhindert aber auch gleichzeitig umfassende Erkenntnis²⁹⁸. Im Märchentext ist der Schleier aufgrund seiner textilen Beschaffenheit mit dem Gewand des Alten aus fernen Landen verknüpft, da er auf den mit geheimnisvollen Zeichen versehenen, faltenreichen Mantel verweist²⁹⁹. Zudem wird er als „leicht“ und „glänzend“³⁰⁰ beschrieben, besitzt also die Eigenschaft, Licht zu reflektieren und bewegt sich aufgrund seines geringen Gewichtes auf der Schwelle von Materiellem und Immateriellem. Den Schleier zeichnen also mehrfache Wechselbeziehungen aus: Ent- und Verhüllung, Reflexion und Absorption, Immanenz und Transzendenz. Die diaphane Beschaffenheit des Schleiers nimmt die diskursive Praxis der ‚Hin und her Direction‘ auf in einem unendlichen Prozess zwischen Sichtbarmachung und Verhüllung, zwischen Erkenntnis und Unerreichbarem, zwischen Endlichem und Unendlichem. Ob man den Schleier transzendentalphilosophisch als das reflexive Ich interpretiert, das seinen eigenen Schein, seine Reflexivität reflektieren muss, um unverschleiert die absolute Einheit schauen zu können, wie dies Loheide tut³⁰¹, oder von dem Paradoxon ausgeht, dass der Schleier gar nicht entfernt wird, sondern als Schwellen-Motiv Permanenz inszeniert, weil anstelle des fremden Ichs das bekannte Du enthüllt wird (vgl. die Studie von Johannes Endres³⁰²), zeigt, dass Novalis den Schleier-Topos für seine Denkfigur des Ordo inversus verwendet, um, da hinter dem Schleier sowohl das Du als auch das Ich (und auch die unaussprechliche Natur, wie in der Prosaskizze der Paralipomena festgehalten³⁰³) sichtbar werden kann, das Schweben zwischen den Gegensätzen als unendlichen Prozess darzustellen. Herbert Uerlings spricht im Zusammenhang mit der Entschleierung von einer gegenläufigen Bewegung der Logarithmierung und Potenzierung.

Urbild‘ tritt dem Jüngling im Heiligtum entgegen. Die höhere Geliebte ist aber zugleich ... das eigene höhere Ich.“ Voers- ter, Märchen, S. 161.

²⁹⁸ Schneider spricht beim Schleier von einem Verfremdungsmittel: „Auch der ‚Schleier‘ ist ein Mittel der Distanzierung, der Verfremdung; er hat seine Funktion, indem er das Objekt ahnen lässt, ohne es blosszustellen vor dem Betrachter, dessen Bewusstsein noch nicht weit genug entwickelt ist.“ Schneider, Reise, S. 27.

²⁹⁹ Eine weitere Referenz besteht zur Stelle im *Opferdingen*, wo Heinrich über den Traum spricht und ihn einen „bedeutsamen Riss in den geheimnisvollen Vorhang“ nennt, „der mit tausend Falten in unser Inneres hereinfällt“. HKA, I, S. 198f.

³⁰⁰ a.a.O. S. 95.

³⁰¹ Loheide, Fichte, S. 346.

³⁰² Johannes Endres: Der Schleier des Novalis. In: H. Uerlings (Hrsg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 120ff. Endres spricht von einer Entlarvung der aufklärerischen Entlarvung des Schleiers als Spiegel (a.a.O. S. 121). Endres entgeht damit jedoch m.E., dass es sich bei dieser doppelten Entlarvung um eine Spiegelung der Spiegelung handelt, wie sie das Novalis- sche Konzept des Ordo inversus darstellt.

³⁰³ HKA, I, S. 110.

*Das Unbekannte, Heilige wird bekannt durch Logarithmierung, die Göttin entpuppt sich als Rosenblüthe. Umgekehrt ist die Operation für das Bekannte, Vertraute: Es wird durch die Entschleierung in einen höheren Geheimniszustand gehoben*³⁰⁴.

Uerlings folgert, dass Novalis' Märchen die intellektuale Anschauung mit ihren Seiten Gefühl (Einheit) und Reflexion (Trennung) symbolisch darstelle. Dass es dabei nicht um eine naive Idealisierung der Geliebten zur Göttin gehe, sondern um eine „freundlich-ironische-spöttische Depotenzierung“, indem hinter dem göttlichen Bild die reale Braut erscheine, zeuge von einem Bewusstsein, dass es sich bei der Geschlechterdichotomie um Symbolisierungen handle. Die Einheitserfahrung von Identität und Differenz sei die höhere Selbsterkenntnis, die mit vollkommener Naturerkenntnis gleichgesetzt werde³⁰⁵. Die Darstellung der Einheit als eine der Widersprüche, als ein Schweben zwischen den Gegensätzen umfasst auch die Geschlechterdichotomie, indem weibliches Du und männliches Ich zusammenfallen. Der Schleier dient dabei als vermittelndes Medium, das die Unabgeschlossenheit des Erkenntnisprozesses symbolisiert.

Bei Herders Beschreibung der ägyptischen Gottheiten Phtahs und Neitha webt das weibliche Prinzip den Schleier der Natur, während das männliche „haucht“ und „schafft“³⁰⁶. Der Schleier als Ausdruck der Naturerscheinungen lässt das schöpferische Prinzip erahnen, im Märchen steht der Schleier u.a. für den Wachzustand, in den vollkommene Erkenntnis durchscheint. In diesem Sinne steht die Lüftung des Schleiers auch für einen temporär erfahrbaren androgynen Zustand, der mit absoluter Naturerkenntnis gleichgesetzt wird.

7.2.3.2 Literarisierte Androgynie auf der Ebene der Märchenstruktur

Die strukturelle Konstruktion der *Lehrlinge* ist ein beliebter Gegenstand der literaturwissenschaftlichen Novalis-Forschung. Je nach Ansatz wird dabei von einem dreistufigen oder ein siebenstufigen Modell ausgegangen, das dem Märchentext oder dem ganze Roman als Kompositionsgrundlage gedient haben soll³⁰⁷. Striedter hat in seiner detaillierten Strukturanalyse aufgezeigt, dass mit dem mythischen Schauplatz Sais, der das finale Ziel von Hyazinths Weg und somit des Märchens darstellt, der Erzählort des Romans zusammenfällt. Hyazinths Ankunft ist also eigentlich eine Rückkehr zum Ausgangspunkt, wodurch Märchen und Roman auf der Ebene der Raumstruktur zirkulär miteinander verknüpft werden³⁰⁸. Apels Untersuchung nimmt die Zeitachse in den Fokus und kon-

³⁰⁴ Uerlings, Novalis, S. 172. In beiden Denkbewegungen sieht Uerlings eine gegen Schiller gerichtete Spitze. a.a.O. S. 173.

³⁰⁵ a.a.O. S. 172f.

³⁰⁶ Herder, Urkunde, S. 329.

³⁰⁷ Vgl. dazu die bereits erwähnten Analysen von Jurij Striedter, Ingrid Kreuzer, Ulrich Gaier und Friedmar Apel.

³⁰⁸ Striedter, Komposition, S. 278. Striedter spricht von einer Figur der Rückwendung, anhand derer sich u.a. die Einheit des ganzen Textes über die Komposition erschliessen lasse. a.a.O. S. 280.

statiert in der Episodenabfolge des Märchens eine spiegelbildliche Symmetrie, wobei der vierte Erzählabschnitt, der Beginn von Hyazinths Selbsterkenntnisprozess und der daran anschließende Aufbruch, als Symmetrieachse fungiert³⁰⁹.

Neben der Zeit- und Raumstruktur des Märchens zeigt sich das Androgynie-Motiv als strukturelles Element in der mehrstufigen Episodenabfolge. Bereits die Erzählfigur, die als Vermittlungsinstanz für das Märchen auftritt, ist mit androgynen Attributen ausgestattet. Denn als munterer Gespiele mit Rosen und Winden geschmückt³¹⁰ trägt er vegetabilische und damit gegenschlechtliche Züge³¹¹. Zusätzlich verweisen die Rosen auf Rosenblütchen. Der muntere Gespiele, der sich deutlich von den vorangegangenen ernsten, „sich kreuzenden Stimmen“³¹² unterscheidet, will den Lehrling vom Grübeln, das heisst vom rein analytischen Nachdenken über die Natur, abbringen, indem er ihn an seine Jugend erinnert und zur Geselligkeit aufruft. Anstelle der mehrstimmigen diskursiven Erörterung der Frage nach dem Wesen der Natur schlägt der Gespiele ein neues Vorgehen vor. Er spricht von einer besonderen Stimmung, die in der Natur und unter Menschen herrsche, die es wahrzunehmen gelte und die in der Einsamkeit nicht zu finden sei. Dieser besondere, mit Geselligkeit verbundene Stimmungszustand wird im Weiteren mit emotionalen Kategorien charakterisiert wie „Liebe“, „Sehnsucht“, „Freude“ und „Verlangen“³¹³. Alle diese Gefühle sind auf ein Gegenüber, ein Du ausgerichtet, haben eine ausserhalb des Ichs gelegene Instanz zum Objekt. Dann heisst es weiter:

*Nur unter Menschen wird er einheimisch, der Geist, der sich mit tausend bunten Farben in alle deine Sinne drängt, der wie eine unsichtbare Geliebte dich umgibt. Bei unsern Festen löst sich seine Zunge, er sitzt oben an und stimmt Lieder des fröhlichsten Lebens an.*³¹⁴

Erst im geselligen Beisammensein, im sozialen Austausch lässt sich der Geist nieder, wird also fassbar („drängt sich in alle Sinne“), in dem er eine weibliche Gestalt („wie eine unsichtbare Geliebte“) annimmt. Ausgelöst durch die androgyne Vereinigung von Geist und Natur (die Sinne und Farben) beginnt der Geist zu sprechen, und zwar in Form von Poesie und Musik („Lieder des fröhlichsten Lebens“). Demzufolge tritt Androgynie hier als iteratives Moment auf, das inhaltlich die Voraussetzung für das Poetische darstellt und formal das nachfolgende poetische Sprechen in Form des Märchens vorbereitet.

³⁰⁹ Apel, Zaubergärten, S. 156ff.

³¹⁰ HKA, I, S. 91.

³¹¹ vgl. das Notat in den *Physikalischen Fragmenten* vom Herbst 1798: „Der Mann ist mehr mineralisch – die Frau mehr vegetabilisch.“ HKA, III, S. 87.

³¹² HKA, I, S. 91.

³¹³ a.a.O. S. 91.

³¹⁴ a.a.O. S. 91.

Um den Lehrling einzustimmen, ihn in die für Naturerkenntnis notwendige Stimmung zu versetzen, bringt der Sprecher den ersten Kuss ins Spiel. Dass Novalis mit dem Kuss weit mehr als ein erotisches Motiv verknüpft, zeigt folgendes Fragment aus den *Logologischen Fragmenten* vom Frühjahr 1798:

*Man muss sich nie gestehen, dass man sich selbst liebt – Das Geheimniss dieses Geständnisses ist das Lebensprincip der alleimwahren und ewigen Liebe. Der erste Kuss in diesem Verständnisse ist das Princip der Philosophie ... die Vollziehung eines unendlich wachsenden Selbstbundes. Wem gefiele nicht eine Philosophie, deren Keim ein erster Kuss ist?*³¹⁵

Der Kuss ist demnach ein Symbol für die Selbsthingabe, ohne die Liebe nicht möglich ist. Als Keim der Philosophie steht er für Selbsterkenntnis, die vom Ich ausgeht, zum Du ausschwingt und wieder zum Ich zurückkehrt (dem „unendlich wachsenden Selbstbunde“) im Sinne der ‚Hin und her Direction‘. In dem der Gespiele also den ersten Kuss erwähnt, um den Lehrling in eine bestimmte Stimmung zu versetzen, die Naturerkenntnis ermöglicht, initiiert er damit gleichzeitig die Thematik der Selbsterkenntnis. Wie beim Eidechsen-Lied, das von der Verwechslung von Mutter und Hyazinth handelt, die Rosenblüte mit Küssen überwindet, verkörpert der Kuss folglich ein erotisches Symbol der Identitätsfindung.

Nach dieser Einstimmung begegnen wir Hyazinth in einer Phase, die einen Gegensatz zur der Stimmung darstellt, welche der muntere Gespiele als „Stimmung der Natur“ bezeichnet. Die belebte und die unbelebte Natur (verschiedene Tiere, „der Bach“ und ein „grosser dicker Stein“) versucht zwar in poetischer Sprache mit Hyacinth in Kontakt zu treten. Dieser sucht ebenfalls einen Zugang zur Natur, in dem er sich am liebsten in Höhlen und Wälder – eine Vorausdeutung auf den geheimnisvollen Fremden und die alte Waldfrau – aufhält. Doch Hyacinth spricht weder die richtige Sprache noch versteht er die Sprache der Natur, so bleibt er einsam und mürrisch³¹⁶. In der folgenden Rückblende wird ein kindlicher Hyacinth gezeigt, der in einer Ich auflösenden Liebe mit Rosenblüte verbunden ist: „Damals war Rosenblüte, so hiess sie, dem bildschönen Hyacinth, so hiess er, von Herzen gut, und er hatte sie lieb zum Sterben.“³¹⁷ Diese symbiotische oder man könnte sagen, vorbewusste Verbindung mit der geliebten Rosenblüte wird von der umgebenden Natur wahrgenommen (sie werden für ihr Liebe auch geneckt), und ist dennoch von einer gewissen Distanziertheit geprägt. Denn die beiden stehen in der Nacht je am elterlichen Fenster. Ernst-Georg Gäde spricht von einer nicht vollzogenen Liebe:

³¹⁵ HKA, II, S. 541.

³¹⁶ HKA, I, S. 91.

³¹⁷ a.a.O.S. 92.

*Es ist keine Liebe, die sich schon durch den Vollzug verwirklicht hat, es ist – wenn man so will – eine Liebe auf Distanz. Hyazinth und Rosenblüte wissen nicht von den Gefühlen des anderen. Sie leben aneinander vorbei.*³¹⁸

Dieser vorbewusste, symbiotische Zustand wird durch die Ankunft des Alten aufgelöst, Hyazinth wendet sich von Rosenblüte ab; an die Stelle der kindlichen Liebe tritt die Sehnsucht nach Natur und damit nach Selbsterkenntnis. Aufgrund der Begegnung mit einer Vaterfigur und dann mit einer Mutterfigur, die beide gegengeschlechtliche Merkmale tragen³¹⁹, beginnt Hyacinths Suche in Form eines Aufbruchs. Zu Beginn seiner Reise sucht er in der Aussenwelt nach Orientierung, doch wiederum ist es weder die belebte noch die unbelebte Natur, mit der er kommunizieren kann („nirgends erhielt er Bescheid“³²⁰), erst nach einer inneren Verwandlung verändert sich die unwirtliche Landschaft zu einem Locus amoenus („die Luft lau und blau, der Weg ebener, grüne Büsche lockten ihn mit anmutigem Schatten“³²¹). Doch worin besteht Hyacinths innere Wandlung? Die Sprache ist von einem „leisen, aber starken Zuge, in den sein ganzes Gemüt sich auf- löste“³²², weitere Konkretisierungen fehlen. In der Bezeichnung ‚Auflösung‘ klingt Hardenbergs Begriff chemischer Auflösung bzw. der Mischung an, wie er ihn im *Allgemeinen Brouillon* umrissen hat³²³. Die Durchdringung von heterogenen Stoffen, hier die männlichen und weiblichen Erkenntnismodi, in den *Logologischen Fragmenten* als männlicher Verdichtungs- und weiblicher Verdünnungsprozess beschrieben, fließen in Hyacinths Innerem zu einem „starken Zuge“ zusammen, was ihm neue Kraft und Orientierung gibt. Denn die Lösung oder innere Auflösung dämpft das Stürmische, Wilde, Glühende, gewaltige Treiben, löst auch das Zeitgefühl auf („Es lag wie viele Jahre hinter ihm) und mündet in eine „süsse Sehnsucht“. Zwar versteht Hyacinth die ihn umgebende Natur noch nicht, sie spricht auch noch nicht zu ihm, doch sein Herz bzw. sein aufgelöstes potenziertes Gemüt beginnt mit der Aussenwelt zu korrespondieren:

*grüne Büsche lockten ihn mit anmutigen Schatten, aber er verstand ihr Sprache nicht, sie schienen auch nicht zu sprechen, und doch erfüllten sie auch sein Herz mit grünen Farben und kühlem, stillem Wesen.*³²⁴

Hyacinth findet den Zugang zu den Naturphänomenen also zuerst über sein Herz bzw. über das Gefühl. Dadurch wächst die Sehnsucht nach Erkenntnis, was wiederum eine intensivierte Wahrnehmung der Natur zur Folge hat. Auch die Zeitwahrnehmung beschleunigt sich nun wieder

³¹⁸ Gäde, Eros, S. 182.

³¹⁹ vgl. vorangegangenes Kapitel.

³²⁰ HKA, I, S. 94.

³²¹ a.a. O. S. 94.

³²² a.a.O. S. 94.

³²³ vgl. Kap. 7.1.3.3.

³²⁴ a.a.O. S. 94.

(„die Zeit ging immer schneller, als sähe sie sich nahe am Ziele“³²⁵), bis Hyazinth einem „kristallinen Quell“ und „einer Menge Blumen“ begegnet, mit denen er nun kommunizieren kann („Sie grüssten ihn freundlich mit bekannten Worten“). Neben dem Verweis auf die anorganische und organische Natur wird hier nun auch eine geschlechtstypische Konnotation wieder aufgenommen, wie sie Hardenberg in seinen bereits erwähnten Blumen-Fragmenten ausgeführt hat³²⁶.

Zusätzlich zu den polaren Bestimmungen heiss – kalt, dynamisch – statisch, glühend – sanft, laut – leise, die Hyazinth in seinem Gemüt auflöst, tritt nun als letztes die Geschlechterpolarität in Gestalt einer Quelle und von Blumen auf, die Hyazinth nun tatsächlich den Weg zur verschleierte Göttin weisen können, in dem sie zu ihm sprechen und verstanden werden. Die Quelle und die Blumen sind die Vorhut einer „Geisterfamilie“, in der die Geschlechterpolarität zur Gemeinschaft synthetisiert erscheint und mit Nachkommen als Produkte dieser Verbindung ergänzt werden. Diese ‚Familie im Geiste‘ kommt von dort, wo Hyazinths Ziel liegt, d.h. von der verschleierte Göttin. Man kann deshalb voraussetzen, dass die Mitglieder dieser Familie das Geheimnis der Isis kennen, den Schleier gelüftet haben. Erkenntnistheoretisch bedeutet die Geisterfamilie die Aufhebung der Polarität in These (Vater)– Antithese (Mutter) und Synthese (Kind oder Kinder). Diese Synthese wird jedoch als eine ideale (Geister-) Vereinigung dargestellt, die, geht man von einer analogen inneren und äusseren Entwicklung aus, Hyazinth erstmal als inneres Bild erscheint. Zudem verweist diese Geisterfamilie auf den Märchenschluss, da Hyazinths Lebensweg in einer konkreten Familiendidylle mit Rosenblütchen endet.

*Hyazinth lebte nachher noch lange mit Rosenblütchen unter seinen frohen Eltern und Gespielen, und unzählige Enkel dankten der alten wunderlichen Frau für ihren Rat und ihr Feuer; denn damals bekamen die Menschen so viel Kinder, als sie wollten.*³²⁷

Dass Novalis unter ‚Familie‘, ähnlich dem Kuss, weniger ein Konkretum als vielmehr eine Denkfigur versteht, zeigt folgende Notiz aus den *Logologischen Fragmenten* vom Frühjahr 1798:

*Alle Ideen sind verwandt. Das Air de Famille nennt man Analogie. Durch Vergleichung mehrerer Kinder würde man die Eltern Individuen deviniren können. Jede Familie entsteht aus 2 Principien, die Eins sind – durch ihre und wider ihre Natur zugleich.*³²⁸

Die Familie figuriert also als Sinnbild für die Zweiheit in der Einheit, für die unendliche ‚Hin und her Direction‘ zwischen zwei Prinzipien, dem Mütterlichen und dem Väterlichen; und in diesem Sinne auch für Androgynie. Dass die innere, geistig vorweggenommene Familie durchaus das

³²⁵ a.a.O. S. 94.

³²⁶ vgl. Kapitel 7.1.3.4.

³²⁷ HKA, I, S. 95.

³²⁸ HKA, II, S. 540.

Potential für eine konkrete beinhaltet, kommt im unmittelbar anschliessenden Fragment zum Ausdruck:

*Das Leben oder das Wesen des Geistes besteht also in Zeugung Gebährung und Erziehung seines Gleichen. Nur insofern der Mensch also mit sich selbst eine glückliche Ehe führt – und eine schöne Familie ausmacht, ist er überhaupt Ehe und Familienfähig. Act der Selbstumarmung.*³²⁹

Die lebensweltliche Fähigkeit, eine Ehe und eine Familie zu gründen, wird an eine Ehe mit sich selbst, an eine individuelle Ganzheit gebunden. Und so kann Hyazinth folgerichtig nach dem Heben des Isis-Schleiers, nach dem er sich selbst im Du erkannt hat, sein reales eheliches und familiäres Glück finden. Damit wird weniger die bürgerliche Familienidylle in märchentypologischer Formelhaftigkeit beschrieben³³⁰, als die Korrespondenz von innerer und äusserer Entwicklung in Form einer Konkretisierung der nur approximativ erreichbaren Synthesis in der realen Welt. Dass es sich dabei lediglich um eine unendliche Annäherung an das Einheitsideal von Individuum und Natur, Ich und Du, Männlichem und Weiblichen handeln kann, davon zeugt die unendliche Kinderschar, die aus der Vereinigung von Hyazinth und Rosenblüte hervorgeht. Denn die im Traum erfahrene Synthesis bleibt im Realleben ein uneinholbares Ideal.

So wie der Kuss ist also auch die Familie ein Sinnbild für die ‚Hin und her Direction‘, deren Pole geschlechtstypologisch konnotiert sind und somit für Androgynie stehen. Mit der Familie eng verknüpft wird das Kindmotiv, wie der Märchenschluss zeigt. Hyazinth und Rosenblüte werden zu Beginn des Märchens in ihrer ersten Verliebtheit als Kinder gezeigt.

*Damals war Rosenblüte, so hiess sie, dem bildschönen Hyazinth, so hiess er, von Herzen gut, und er hatte sie lieb zum Sterben. Die anderen Kinder wussten nicht.*³³¹

Die Formulierung „lieb zum Sterben“ deutet auf einen dem Tod verwandten vorrationalen Bewusstseinszustand hin, der durch die Ankunft des Fremden aufgehoben wird. Am Schluss des Märchens wird das Kindmotiv in zweifacher Hinsicht wieder aufgenommen: einerseits mittels dem Hinweis auf die Nachkommenschaft von Hyazinth und Rosenblüte und andererseits mit der Andeutung einer erneuten Kindlichkeit des Protagonisten. Denn Hyazinth lebt mit Rosenblütchen „unter seinen frohen Eltern und Gespielen“³³². Die Korrespondenz von Selbst- und Natur- bzw. Welterkenntnis wird von Novalis auch an anderer Stelle mit dem Kindmotiv in Zusammenhang gebracht. In den *Logologischen Fragmenten* heisst es:

³²⁹ a.a.O. S. 541.

³³⁰ Dieser Deutung folgen beispielsweise Volker Klotz: *Das europäische Kunstmärchen. Fünfundzwanzig Kapitel seiner Geschichte von der Renaissance bis zur Moderne*, Stuttgart 1985, S. 142 oder auch Kreuzer, Novalis, S. 298.

³³¹ HKA, I, S. 92.

³³² a.a.O. S. 95. Diesen Aspekt hat Ingrid Kreuzer in ihrer Deutung des Märchenschlusses hervorgehoben: „Deshalb gibt es in dem Märchen auch die ‚Kinder‘ nicht, denn weder Rosenblütchen ist als ‚Mutter‘, noch Hyazinth als ‚Vater‘ denkbar: sie selber sind die ewigen Kinder (des Märchens, des ‚Goldenen Zeitalters‘)“. Kreuzer folgert weiter, dass der Märchenschluss deshalb keine Wirklichkeit spiegle, sondern das „paradiesische Kinder-Dasein“ als Utopie darstelle. Kreuzer, Novalis, S. 303.

*Wir werden die Welt verstehn, wenn wir uns selbst verstehn, weil wir und sie integrante Hälften sind. Gotteskinder, göttliche Keime sind wir. Einst werden wir seyn, was unser Vater ist.*³³³

Im Kind sind die ‚integranten Hälften‘ von Ich und Welt, innen und aussen vereinigt. Insofern wird jeder Mensch, bei dem Selbst- und Naturerkenntnis zusammenfallen, zum Gotteskind, wobei der Begriff des Kindes als „symbolische Konstruktion immanenter Transzendenz“³³⁴ zu verstehen ist. Dies zeigt die anschliessende Paraphrasierung „göttliche Keime“ und „Einst werden wir seyn, was unser Vater ist“. Diesem Ansatz folgt auch J. Striedter in seiner Interpretation des Kindes im 1. Kapitel der *Lehrlinge*. Nach dem Auftritt des Lehrers wird von einem wunderbaren Kind berichtet, das zu den Schülern des Lehrers gehört.

*Eins war ein Kind noch, es war kaum da, so wollte er (der Lehrer, Anm. d. Verf.) ihm den Unterricht übergeben. Es hatte grosse dunkle Augen mit himmelblauen Grunde, wie Lilien glänzte seine Haut, und seine Locken wie lichte Wölkchen, wenn der Abend kommt.*³³⁵

Striedter hat darauf hingewiesen, dass die Beschreibung des Kindes lediglich auf das Äussere abzielt und dabei „wenig individuell und auch wenig originell“³³⁶ wirkende Metaphern gebraucht würden. Neben dem Hinweis auf die ähnliche Beschreibung von Mathilde im *Oferdingen* zieht Striedter folgendes Fazit:

Die geschilderte Person soll gerade nicht individuell und plastisch, sondern transparent erscheinen. Dadurch soll die Ahnung eines Höheren, Heiligen (im ‚Lehrling‘ auch besonders die Beziehung zu Natur und Kosmos) erneut betont werden. Nicht umsonst nennt die Notiz zur Fortsetzung der ‚Lehrlinge zu Sais‘ das Kind, das dort wieder auftaucht, „Messias der Natur“³³⁷

Das Kind als Motiv hat also die Funktion, eine polare Spannung in der Schweben zu halten, dadurch auf die Transzendenz zu verweisen und ist somit ein weiteres Bild für die ‚Hin und Her Direction‘. Insofern weist das Kind Verwandtschaft mit dem Kuss auf und ist Bestandteil einer Motivkette, der auch der Schleier und der Traum zugehörig sind. Das Traummotiv gewinnt in der letzten Episode an Relevanz, denn die Hebung des Isis-Schleiers ist nur im Traum möglich.

*Unter himmlischen Wohlgedüften entschlummerte er, weil ihn nur der Traum in das Allerheiligste führen durfte. Wunderlich führte ihn der Traum durch unendliche Gemäcker voll seltsamer Sachen auf lauter reizenden Klängen und in abwechselnden Akkorden. Es dünkte ihm alles so bekannt und doch in niegesehener Herrlichkeit, da schwand auch der letzte irdische Anflug, wie in Luft verzehrt, und er stand vor der himmlischen Jungfrau.*³³⁸

³³³ HKA, II, S. 115.

³³⁴ Herbert Uerlings hat für Novalis diese Formulierung anstelle des Symbolbegriffs vorgeschlagen, um das zugrunde liegende dynamische Erkenntnismodell zu definieren. Uerlings, Hardenberg, S. 225ff.

³³⁵ HKA, I, S. 80.

³³⁶ Striedter, Komposition, S. 267.

³³⁷ a.a.O. S. 268.

³³⁸ HKA, I, S. 95.

Diese abschliessende Traumszene ist von einem Prozess der Entmaterialisierung geprägt, der u. a. die wirklichkeitsrelevanten Dimensionen von Raum („unendliche Gemächer“) und Zeit („reizende Klänge“ in „abwechselnden Akkorden“) auflöst. Dabei kann der Traum nicht als ein die Ratio ablehnender Erkenntnismodus begriffen werden³³⁹, sondern verweist am Ende des Hyacinth-Märchens auf die Uneinholbarkeit der Vereinigungsutopie in der realen Welt.

7.3 Androgynie im Heinrich von Ofterdingen

7.3.1 Der Roman

Auch in Novalis' zweitem Romanprojekt geht es um den Selbstfindungsprozess eines männlichen Protagonisten. Angeregt durch das Studium historischer Quellen zum Sängerwettstreit am Hofe des Thüringischen Landgrafen im Jahre 1205 und diverser thüringischer Volkssagen entstand der erste Teil des Romans vom Herbst 1799 bis zum Frühjahr 1800, der zweite Teil blieb unvollendet, der erste Teil erschien 1802 postum. Kreisten die *Lehrlinge* thematisch um die während der Freiburger Zeit weiterentwickelten naturphilosophischen Positionen des Dichters, werden im neuen Roman die Poesie an sich und damit verbunden Hardenbergs Poetologie ins Zentrum gerückt. In kritischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Erzählwerken wie Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Wielands *Daschinnistan oder auserlesene Feen- und Geister-Märchen* und Tiecks *Franz Sternbald Wanderungen* entwickelt Novalis sein eigenes Konzept der romantischen Poesie, welches er im *Ofterdingen* sowohl inhaltlich wie formal literarische Gestalt annehmen lässt. Damit kommt seinem Roman im Gesamtwerk ein ähnlicher Stellenwert zu wie der *Lucinde* in demjenigen von Schlegel, nämlich als ein die eigene Poetizität reflektierendes Werk.

Anhand des historischen Minnesängers Heinrich von Ofterdingen, der Novalis als Vorlage dient und der den gebildeten Zeitgenossen als solcher hätte bekannt sein dürfen³⁴⁰, wird der Werdegang eines Dichters erzählt, der im ersten Teil mit dem Titel *Die Erwartung* mittels diverser Stationen zu seiner Berufung findet und der im zweiten fragmentarisch gebliebenen Teil (*Die Erfüllung*) gemäss den überlieferten Paralipomena zum *Ofterdingen* von der „Verklärung des Dichters“³⁴¹ hätte handeln sollen. Ähnlich wie bei den *Lehrlingen* wird ein Märchen in die Romanhandlung integriert, das in einer Art Schanierstellung am Ende des ersten Teils, erzählt von Heinrichs neuem Dichter-Lehrer, einen po-

³³⁹ vgl. dazu den Aufsatz von U. Stadler: Der Traum bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: *Farbige Träume* aus den durchsichtigen Gedanken, hrsg. v. U.V. Kamber, Solothurn 1996 (Veröffentlichungen der Zentralbibliothek Solothurn, Bd. 23), S.127 – 135. Auf das Traummotiv wird noch gründlicher einzugehen sein bei der Behandlung von Novalis' zweitem Romanprojekt.

³⁴⁰ H. Uerlings weist darauf hin, dass dasselbe auch für Klingsohr gilt, der als Zauberer in Wolframs von Eschenbachs *Parzival* eine bekannte Figur war. Für Uerlings liegt darin ein weiterer Beweis, dass nicht von einer Wiederentdeckung des Mittelalters durch die Romantiker ausgegangen werden kann, sondern von einer bereits vorher erfolgten Hinwendung. Für Novalis bedeute das Mittelalter eine Zeit der Übergänge, die als positives, poetisches Gegenbild zur eigenen Zeit fungiere. Uerlings, Novalis, S.188ff.

³⁴¹ HKA, I, S. 344.

etischen Höhepunkt darstellt, in dem es gemäss Hardenbergs Märchentheorie als poetischste Textsorte die Gesamtaussage des Romans in nuce enthält. Allerdings tritt das Klingsohr-Märchen nicht als alleinige Romaneinlage auf, sondern wird flankiert von der Arion- und der Atlantis-Erzählung, die neben eingeschobenen Träumen, Gesprächen, Lebensbeschreibungen, Gedichten und Liedern die besondere Komposition des Textes ausmachen, indem komplexe Verweisungsrelationen bestehen zwischen Rahmen- und Binnenerzählungen bzw. zwischen Ganzem und Einzelnem. Herbert Uerlings nannte dies die „indirekte Konstruktion unbekannter Grössen“, die zur „arabesken Einheit des *Offerdingen*“ führe, da jeder Teil ein eigenes Ganzes darstelle und gleichzeitig auf das Ganze verweise, wodurch die Unabgeschlossenheit des Kunstwerkes indiziert werde³⁴².

Neben dem Konstruktionsprinzip der Romaneinlagen weisen beide Romanfragmente auffällige Parallelen in der Motivik auf. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, da Novalis an den beiden Texten zeitlich überschneidend gearbeitet hat³⁴³. Zu den wiederaufgenommenen Motiven im *Offerdingen* gehören u.a. der Fremde, der Traum, der Schleier, das Kind, die Höhle, das unlesbare Buch, das Blumenmotiv und die Androgynie.

7.3.2 Androgynie auf der Ebene der Romanfiguren

7.3.2.1 Heinrich – der Weg zum androgynen Dichter

7.3.2.1.1 Der Initialtraum

Heinrichs Weg zum Dichter beginnt mit einem komplexen Traum, nachdem von einer irritierenden Begegnung mit einem Fremden erzählt wird, durch die er sich ähnlich wie Hyazinth seiner eigenen Umwelt entfremdet sieht und der ihn mit der blauen Blume bekannt macht. Die von diesem Fremden erzählten Geschichten versetzen den sich daran erinnernden Heinrich in einen Phantasie anre-

³⁴² Uerlings, Novalis, S. 186. Die indirekte Konstruktion ist nach Uerlings eine von insgesamt vier Kompositionsregeln des Romans. Dazu gehören das Prinzip der Variationsreihen, wozu Novalis durch die Wilhelm-Meister-Lektüre angeregt worden sei, das Prinzip des Wechsels von Gespräch und Handlung, das Prinzip des melodischen Stils, dem Primat der Darstellung vor dem Dargestellten und eben der indirekten Konstruktion, die die Darstellung einer unendlichen Idee im Prozess einer unendlichen Annäherung zum Ziel habe. a.a.O. S. 183ff.

³⁴³ Im Februar 1800 schreibt Novalis in einem Brief an Tieck von einer Unterbrechung der *Lehrlinge* zugunsten seines neuen Romans. „Um so besser ist es, dass die Lehrlinge ruhn – die jetzt auf eine ganz andre Art erscheinen sollen – ... Erst muss Heinrich fertig seyn.“ HKA, IV, S. 323. Dieser Brief ist aus zwei weiteren Gründen von Bedeutung. Zum einen berichtet Hardenberg von einer intensiven Böhme-Lektüre während seiner Arbeit am *Offerdingen* und zum anderen begründet er in diesem Brief seine Abkehr von einer ursprünglich äusserst positiven Einschätzung von Goethes *Wilhelm Meister* zu einer vielmehr kritischen Haltung dem Roman gegenüber.

genden, traumhaften Zustand. „Der Jüngling verlor sich allmählich in süßen Phantasien und entschlummerte“³⁴⁴. Der nun anschliessende Traum ist mehrfach in sich geschachtelt und kann als geistige Initiation bzw. Aufbruch zur Reise ins eigene Innere gelesen werden kann³⁴⁵. In Bezug auf die Geschlechterkonnotationen fallen zwei Momente ins Auge: Auf der zweiten Traumebene gerät Heinrich bei dem Bade in dem mit unendlichen Farben gefüllten Becken in eine erotische Stimmung:

*mit inniger Wollust strebten unzählbare Gedanken in ihm sich zu vermischen; neue, niegesehene Bilder entstanden, die auch ineinanderflossen und zu sichtbaren Wesen um ihn wurden, und jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen an ihn. Die Flut schien eine Auflösung reizender Mädchen, die an dem Jünglinge sich augenblicklich verkörperten.*³⁴⁶

In dieser Traumsequenz werden eine ganze Reihe von Gedankenfiguren angesprochen, die für Hardenbergs Methode der Wechselrelation, der „Hin und her Direction“ bezeichnen sind. Einmal verbinden sich in Heinrich während seines Traumbades sinnliche Empfindung („Wollust“) und Reflexion („unzählbare Gedanken“). Weiter wird „Niegesehens“ sichtbar, und zwar in Form einer Konkretisierung (aus Bildern werden sichtbare Wesen), welche dann sofort wieder aufgehoben wird, indem das flüssige, gestaltlose Element Wasser (Welle, Flut) zwar mit der weiblichen Brust und Mädchenfiguren, also durchaus Konkreta, in Relation gebracht werden, aber als Vergleiche („wie ein zarter Busen“ und „schien eine Auflösung reizender Mädchen“) sofort wieder ihrem Realitätsanspruch enthoben werden. Neben den Gegensätzen von Sinnlichkeit und Verstand, Sichtbarem und Unsichtbarem, Flüssigem und Festem, Konkretem und Gestaltlosem, die ineinander übergehen, tritt in dieser Episode des ersten Traumes auch der Geschlechtergegensatz auf, der in einer erotischen Phantasie aufgelöst wird. Denn die „reizenden Mädchen“ scheinen sich „an dem Jünglinge“ zu verkörpern, die Vereinigung des männlichen Traumsubjekts mit dem Weiblichen wird als eine physische Verschmelzung im Wasserelement dargestellt³⁴⁷. Eckhard Heftrich hat diese Traumsequenz als eine Taufe im Sinne einer orphischen Initiation gedeutet. Heinrich werde hier in „das Reich des absoluten,

³⁴⁴ HKA, I, S. 196. U. Stadler hat aufgezeigt, dass den expliziten ‚dormit‘-Formeln im Roman undeutliche Ausstiegsformulierungen entsprechen und dass diese Tendenz bei den folgenden Träumen und Erzählungen zunimmt, der Übergang von Traumwelt und Wachzustand bzw. von Binnenerzählungen und Rahmenhandlung also immer stärker verwischt wird. Stadler, Traum, S. 129f.

³⁴⁵ Es kann an dieser Stelle nicht umfassend auf den Initiationstraum eingegangen werden. Siehe den Forschungsüberblick dazu bei Uerlings, Hardenberg, S. 411ff. Bernward Loheide liefert eine erkenntnistheoretische Interpretation, in dem er die Traumstruktur als „ständige Reflexionsüberbietung“, als „Schachtelung der Diskursebenen“ deutet. Loheide, Fichte, S. 354f. Die folgenden Überlegungen stützen sich einerseits auf Eckhard Heftrichs Arbeit: Novalis. Vom Logos der Poesie. Frankfurt a.M. 1969, vor allem S. 84ff. und andererseits auf den Aufsatz von Silke Horstkotte: Die Poetik der Androgyne in Novalis‘ ‚Heinrich von Ofterdingen‘, in: H. Uerlings (Hg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 226ff. sowie ihr Dissertation: S. Horstkotte: Androgyne Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos, Tübingen 2004, besonders das Novalis-Kapitel S. 63 – 86.

³⁴⁶ HKA, I, S. 197.

³⁴⁷ Die Aufzählung von polaren Begriffen in dieser Eingangssequenz des Romanes liesse sich weiter fortsetzen. So spricht Heinrich bei der ersten Erwähnung der blauen Blume davon, dass er nicht anders könne als „dichten und denken“, im Traum ist die Rede von Tod und Wiedergeburt, von „Funken“ und „Flüssigkeit“ von „heiss“ und „kühl“, nach der erotischen Vereinigung fühlt sich Heinrich berauscht und bewusst zugleich. HKA, I, S. 195ff.

schöpferischen Geistes“³⁴⁸ eingeführt und erfahre „die intellektuale Anschauung als Akt der Schöpfung“³⁴⁹, in der „Denken, Sehen und Schaffen eins“ seien³⁵⁰. Ausgehend von der Anspielung auf den Orpheus-Mythos im inneren Monolog des wachen Jünglings zu Beginn des Romans, als von der sprechenden Natur in alter Zeit die Rede ist, zeichnet Heftrich zwei unterschiedliche Bewegungen im Roman nach: einmal eine Rückwende in zirkulärer Form, da Heinrichs Weg ein Finden des von Anfang an Bekannten darstelle, und einmal als lineare Aufstiegsbewegung, die in der Unio mystica ihr Ziel habe und in Heinrichs Traumbad vorweggenommen werde³⁵¹. Die Vereinigung der Seele mit dem schöpferischen Geist wird dabei unter anderem anhand von Geschlechtermetaphern als androgyne Verschmelzung im Medium des Wassers beschrieben und führt zu Heinrichs Initiation als Dichter. Dieser Auslegung zu Folge steht Novalis' Verwendung des Androgynie-Motivs in der Tradition der Mystik. Dieser Deutung kommt besondere Relevanz zu, wenn man den Schauplatz des Bades noch etwas genauer in den Blick nimmt. Während das von den Wänden reflektierte bläuliche Licht eine Vorausdeutung auf die von Heinrich in der nächsten Traumsequenz erblickte blaue Blume darstellt, verweist die Symbolik der Elemente auf die Tinkturen-Lehre von Jakob Böhme.

*Der Gang führte ihn gemächlich eine Zeitlang eben fort, bis zu einer grossen Weitung, aus der ihm schon von fern ein helles Licht entgegen glänzte. Wie er hineintrat, war er einen mächtigen Strahl gewahr, der wie aus einem Springquell bis an die Decke des Gewölbes stieg, und eben in unzählige Funken zerstäubte, die sich unten in einem grossen Becken sammelten; der Strahl glänzte wie entzündetes Gold;*³⁵²

Licht und Feuer waren die von Böhme in seiner Anthropologie verwendeten geschlechtlich konnotierten Prinzipien, die im androgynen Adam vereint sind, wobei sich die weibliche Lichtnatur der Sophia mit der männlichen Feuernatur der menschlichen Seele vermählt³⁵³. Die androgyne Geist-leiblichkeit Adams ist u.a. mit der Fähigkeit zur magischen Geburt, also mit Schöpfungskraft verbunden. Der Funken sprühende Springquell nimmt Böhmes Bildlichkeit auf und Heinrich hat über das Bad teil an dieser Komposition von Feuer und Licht, wobei Novalis das Bild zusätzlich mit Wassermetaphorik ausstattet. Das Bad als Teilhabe an der Unio mystica kann in dieser Hinsicht auch als Hinweis auf Heinrichs spätere Schöpfungskraft als Dichter gelesen werden. Im Unterschied zu Böhme jedoch, der zwar die Vereinigung von Gott bzw. Christus und Sophia mit dem Bild der Vermählung beschreibt, diese aber auf einer rein geistigen Ebene ansiedelt, verwendet Hardenberg

³⁴⁸ Heftrich, Novalis, S. 92.

³⁴⁹ a.a.O. S. 93.

³⁵⁰ a.a.O. S. 92.

³⁵¹ a.a.O. S. 86f. Nicholas Saul spricht von diesem Moment, in dem im Traum die Poesie geboren werde, als einem „Pygmaliontischen Augenblick“, den Heinrich als „Körperpoesie“ antizipierend erlebe. N. Saul: „Poëtisierung d[es] Körpers“. Der Poesiebegriff Friedrich von Hardenbergs (Novalis) und die anthropologische Tradition, in H. Uerlings (Hg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 167.

³⁵² HKA, I, S. 196.

³⁵³ Siehe Kap. 4.2.

für die Unio mystica explizit sexuelle Motive. So sind neben Heinrichs Nacktheit, dem Busen und der „reizenden Mädchen“ die geschlechtlichen Konnotationen von Becken und Strahl nicht zu übersehen³⁵⁴.

Die Analogie zu galvanischen Prozessen in dieser ersten Traumsequenz hat bereits Dennis Mahoney konstatiert.

Es wird deutlich, dass Heinrich in diesem Traumbild ‚galvanisiert‘ wird: die Vorstellungen von der Selbst-berührung, Selbstheterogenisierung und Selbsterzeugung der Materie nehmen in diesem Teil des Traums bildliche Form an³⁵⁵.

Die Selbstberührung von Seele, Sinne und Geist, wie sie von Hardenberg vom Galvanismus mittels Analogie auf Erkenntnis- und Bewusstseinsvorgänge übertragen wurde, ist an dieser Stelle erotisch konnotiert. Die im Traum vollzogene Begegnung mit dem Weiblichen kann in diesem Sinne als eine galvanische Kette (Busen – Mädchen – Gesicht in der blauen Blume) gelesen werden, innerhalb derer die Galvanisierung über die konkrete Berührung stattfindet³⁵⁶. Resultat dieser gegenseitigen Durchdringung von Ich und Natur, männlichem und weiblichem Pol ist das schöpferische Vermögen, das Heinrich zum Dichter macht und wozu in dem Initialtraum zu Beginn des Romans der Grundstein gelegt wird.

Ähnlich wie Heftrich sieht Silke Horstkotte zwei unterschiedliche, jedoch einander entgegenlaufende Bewegungen in der gesamten Traumsequenz.

Durch die beiden Gegenbewegungen der Distanzierung und der Identifikation wird eine unbewusste Dynamik des Textes in Szene gesetzt. Der Vereinigungswille Heinrichs, der den Oberflächentext strukturiert, wird durch einen distanzierenden, verfremdenden Subtext unterlaufen.³⁵⁷

Die Identifikationsbewegung sieht Horstkotte in dem Vereinigungswunsch und der persönlichen Entgrenzungserfahrung im Traumbad, der den Traum in die Nähe zur Entgrenzung in der Sexualität rücke³⁵⁸. Allerdings muss das folgende Fazit, Wasser und Frau seien in dieser Auflösungsfantasie identisch, relativiert werden, denn beides wird in Heinrichs Vereinigungsfantasie gerade nicht in eins gesetzt, wie die sprachlich markierten Vergleichsformen („**wie** ein reizender Busen“ und „**schien** eine Auflösung Mädchen, Herv. d. Verf.) zeigen. Hingegen ist der Folgerung, dass das Weibliche hier zu keiner eigenen Subjektposition gelangt, durchaus zuzustimmen, da Heinrichs

³⁵⁴ Regula Fankhauser nennt diese Textpassage „die am deutlichsten sexualisierte“ innerhalb des Romans. Fankhauser, Sophia, S. 139. Vgl. auch Mahoney zu dieser Textstelle: „Die ‚männlichen‘ und ‚weiblichen‘ Aspekte von Strahl und Becken liegen auf der Hand.“ Mahoney, Poetisierung, S. 60.

³⁵⁵ a.a.O. S. 59.

³⁵⁶ Vgl. zu Hardenbergs Theorie der Berührung und deren Implikationen zum Galvanismus Specht, Physik, S. 258ff.

³⁵⁷ Horstkotte, Autorschaft, S. 72f.

³⁵⁸ a.a.O. S. 74.

subjektive Wahrnehmungsperspektive im Vordergrund steht³⁵⁹. Die Distanzierungsbewegung basiert nach Horstkotte auf der mangelnden Authentizität aller drei Traumebenen. In der ersten Sequenz verarbeitet Heinrich die Geschichten des Fremden und nicht seinen zukünftigen Lebensweg, weiter mische sich immer wieder ein auktorialer Erzähler ein, der beispielsweise schon bevor das träumende Subjekt den locus amoenus betrete, die Höhle mit dem herrlichen Springquell schildere.

*Damit wird nicht nur der Status des träumenden Subjekts prekär; indem die Authentizität des Traumbe- richts solcherart in Frage gestellt wird, tritt auch dessen Irrealität und Fiktionalität in den Vordergrund.*³⁶⁰

Dieses Wechselspiel zwischen Distanzierung und Identifikation, Traum und Romanhandlung, zwischen Fiktionalität und Realität wird in der dritten Traumsequenz gesteigert. Denn nach seinem Bad beginnt Heinrich im Traum zu träumen.

*Berauscht von Entzücken und doch jedes Eindrucks bewusst, schwamm er gemach dem leuchtenden Strome nach, der aus dem Becken in den Felsen hineinfluss. Eine Art von süßem Schlummer befiel ihn, in welchem er unbeschreibliche Begebenheiten träumte, und woraus ihn eine andere Erleuchtung weckte ...*³⁶¹

Heinrich erwacht an einem dem vorherigen Ort ähnlichen Schauplatz. Auch hier sprudelt eine Quelle in blau-bunter Umgebung. Geweckt wird er durch die Berührung der blauen Blume³⁶², die an dieser Quelle steht und sich ihm zuneigt. Auch hier kann also von einer galvanischen Spontanreaktion in Form eines haptischen Kontakts gesprochen werden. War es in den *Lehrlingen* das Lüften des Schleiers, ist es hier nach langer Betrachtung, die mit schöpferischer Imagination gleichgesetzt werden kann, das aktive Zugehen auf die blaue Blume, die hinter dem Naturphänomen ein Du erkennen lässt.

*Er sah nichts als die blaue Blume, und betrachtete sie lange mit unnennbarer Zärtlichkeit. Endlich wollte er sich ihr nähern, als sie auf einmal sich zu bewegen und zu verändern anfang ... die Blütenblätter zeigten einen blauen ausgebreiteten Kragen, in welchem ein zartes Gesicht schwebte.*³⁶³

Allerdings wird Heinrich im Unterschied zu Hyazinth erst später beim Fest in Schwanings Haus in diesem Gesicht Mathilde erkennen. Die Verwandlung der Blume in ein weibliches Gesicht verweist

³⁵⁹ a.a.O. S. 74.

³⁶⁰ a.a.O. S. 72.

³⁶¹ HKA, I, S. 197.

³⁶² Es ist an dieser Stelle unmöglich, auf die komplexe Bedeutung der blauen Blume einzugehen und die immense Forschungsliteratur dazu zu referieren. Deshalb können nur die für das Androgyniemotiv relevanten Aspekte berücksichtigt werden.

³⁶³ a.a.O. S.197.

einerseits auf Hardenbergs Theorie des Vegetabilischen und den dabei vorgenommenen geschlechtsstereotypen Zuordnungen³⁶⁴. Andererseits verkörpert die blaue Blume die mit dem Weiblichen gleichgesetzte Naturkonzeption. Darauf weist auch die unmittelbar an die Traumsequenz anschliessenden Aufwachszenen hin, als Heinrich das Gesicht der blauen Blume mit demjenigen der Mutter identifiziert. Heinrichs erträumte Vereinigung mit dem Weiblichen, das im ersten Traum verschiedene Konkretisierungsphasen durchläuft (vom weiblichen Geschlechtsorgan zu anonymen Mädchenfiguren zu einem individuellen, weiblichen, jedoch noch unbekannten Gesicht) bleibt vorerst im Imaginären. Erst beim Übergang in den Wachzustand begegnet Heinrich einer realen Repräsentation des Weiblichen in Gestalt der Mutter, mit der es ebenfalls zu einer Berührung kommt.

*Sein süßes Staunen wuchs mit der sonderbaren Verwandlung, als ihn plötzlich die Stimme seiner Mutter weckte, und er sich in der elterlichen Stube fand, die schon die Morgensonne vergoldete ... vielmehr bot er seiner Mutter freundlich guten Morgen und erwiderte ihre herzliche Umarmung.*³⁶⁵

Bezeichnend ist dabei, dass Heinrich als erstes die Stimme seiner Mutter hört. Dadurch wird ein Konnex zwischen der blauen Blume, die Heinrich im Traum sieht, und dem Mütterlichen hergestellt. Das weibliche, unbekannte Gesicht wird mit der Mutter identifiziert, und zwar mit deren vokalen Präsenz. Auf diesen Zusammenhang verweist auch die Tatsache, dass Heinrichs Vater nun ebenfalls von einem Traum erzählt, in dem er eine blaue Blume und seine spätere Frau erblickt hat³⁶⁶. Nun beginnt für Heinrich der Weg zum eigenen Ursprung, in dem er die Mutter auf die Reise nach deren Geburtsstadt Augsburg begleitet. Dieser als äussere Bildungsreise erzählter Prozess ist gleichzeitig Identitätsfindung und Subjektwerdung, die Heinrich zu seiner Dichterexistenz führt. Dass dabei Erkenntnisprozess und poetische Praxis in einem Wechselverhältnis stehen, zeigt Heinrichs Feststellung unmittelbar vor seinem Initialtraum: „Es muss noch viele Worte geben, die ich nicht weiss: wüsste ich mehr, so könnte ich viel besser begreifen.“³⁶⁷ Der anschliessende Vergleich fasst diese Wechselbeziehung in einfacher und zugleich vielschichtiger Formulierung zusammen: „Sonst tanzte ich gern; jetzt denke ich lieber nach der Musik.“³⁶⁸ Könnte man das Tanzen als eine physische und emotionale Hingabe an die Musik auffassen, so stünde das ‚Nach-der-Musik-Denken‘ für das Nachdenken über Musik einerseits und das Denken nach bzw. in Form von musikalischen Gesetzmässigkeiten andererseits. Musik wäre also zugleich Gegenstand und Methode des Erkennt-

³⁶⁴ vgl. Kap. 7.1.3.4.

³⁶⁵ HKA, I, S. 197.

³⁶⁶ Horstkotte folgert hieraus, dass sich die Herkunft der blauen Blumen nicht präzise benennen lasse. „Die achronologische Narration entrückt den Ursprung der blauen Blume ein weiteres Mal.“ Horstkotte, Autorschaft, 2004, S. 75. Das Motiv des fehlenden Anfangs stelle ein zentrales Motiv des Romans dar, so auch beim Weiblichen: „Das Weibliche bezeichnet in Gestalt der Mutter einen abwesenden Ursprung, der nie eingeholt werden kann.“ a.a.O. S. 75.

³⁶⁷ HKA, I, S. 195.

³⁶⁸ a.a.O. S. 196. Herv. d. Verf.

nisprozesses, was auf die Dichtung übertragen hiesse, dass die Suche nach einer dichterischen Existenz mit musikalischen bzw. poetischen Mitteln zu erfolgen hat. Dies wird im weiteren Verlaufe der Reise umgesetzt, indem Heinrich das Poetische erst durch andere Romanfiguren in Form von Binnenerzählungen vermittelt wird, die im Klingsohr-Märchen kulminieren und die mit der Romanhandlung immer stärker verwoben werden. Beide Binnenerzählungen haben die Heilung einer gestörten Ordnung durch das Poetische zum Inhalt³⁶⁹, thematisieren also die Funktion von Poesie. Das Märchen erscheint dann am Übergang zum unvollendeten zweiten Teil des Romans, der Heinrichs Dichterexistenz zur Dastellung hätte bringen sollen. Im Folgenden werden zwei weitere Etappen auf Heinrichs Entwicklung zum Dichter herausgegriffen, die mit dem Androgynie-Motiv in Zusammenhang stehen.

7.3.2.1.2 Das unlesbare Buch

In der Einsiedler-Episode trifft Heinrich auf sein eigenes Lebensbuch, das in einer ihm unbekannten Sprache geschrieben ist und dessen Ende fehlt. Die Parallelen zum Motiv des unlesbaren Buchs aus den *Lehrlingen* sind dabei unübersehbar. Beiden, Hyazinth und Heinrich, wird das Buch durch einen sonderlichen Alten zugänglich gemacht, bei beiden wird ein Wissensdurst ausgelöst, der durch das Buch nicht gestillt werden kann. Während Hyazinths Reise die Erkenntnis der Natur bzw. Selbsterkenntnis zum Ziel hat, ist Heinrich auf einem Bildungsweg, der ihn zum Dichter werden lässt. Dass dabei Subjektkonstitution bzw. Individuation ebenfalls eine entscheidende Rolle spielen, zeigt sich in dem Umstand, dass Heinrich sich selbst in dem Buch entdeckt.

*Es (das Buch, Anm. d. Verf.) hatte keinen Titel, doch fand er noch beim Suchen einige Bilder. Sie dünkten ihm ganz wunderbar bekannt, und wie er recht zusah, entdeckte er seine eigene Gestalt ziemlich kenntlich unter den Figuren.*³⁷⁰

Allerdings wird die Grenze zwischen Realität und Traumwelt verwischt, wenn es im Anschluss heisst: „Er erschrak und glaubte zu träumen ...“³⁷¹ und Heinrich gegen Schluss seiner Lektüre feststellt: „doch überraschten ihn einige Gestalten seines Traumes mit dem innigsten Entzücken.“³⁷² Dass hier der Held des Buches ein Buch findet, „in dem er selbst der Held ist“³⁷³ und

³⁶⁹ Zur Relation von Romanhandlung und Binnenerzählungen existiert eine ganze Reihe von Untersuchungen, vgl. den Forschungsüberblick bei Uerlings, Hardenberg, S. 419ff.

³⁷⁰ HKA, I, S. 264.

³⁷¹ a.a.O. S. 264.

³⁷² a.a.O. S. 265.

³⁷³ vgl. U. Stadler: Novalis. Heinrich von Ofterdingen (1802), in: Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen, Stuttgart 1981, S. 144. Stadler sieht in der Romanhandlung und in den Binnengeschichten eine dreigliedrige Struktur, wovon die Einsiedler-Episode zur zweiten Phase gehöre. Heinrich werde aufgrund des fragmentarischen Charakters des Buches angetrieben, seine Reise fortzusetzen, damit aus der Ebenbildlichkeit mit der Romanfigur Identität werden könne, was in der Dichterexistenz und damit der Fortschreibung des alten Buches münde. Die Funktion der Begegnungen Heinrichs mit Dichterexistenzen ist für

somit Dichtung sich selbst reflektiert³⁷⁴, kann nicht darüber hinweg täuschen, dass das Buch unlesbar bleibt und nicht zu Ende geschrieben ist.

Bei den *Lehrlingen* wurde festgestellt, dass das unlesbare Buch, das die Alte im Wald verbrennt, den diskursiven Zugang zur Natur darstellt. Dieser führt nicht zum Ziel und erst der Aufbruch, um die Natur, die mit dem Weiblichen identifiziert wird (Göttin Isis), im eigenen Innern aufzusuchen, führt Hyazinth zum Tempel zu Sais. Auch Heinrich muss das Buch zurücklassen, ohne es entziffern zu können³⁷⁵. Nicht kognitives Verstehen der Schrift, sondern visuelles Wiedererkennen in den Bildern löst den Erkenntnisprozess aus und initiiert die Weiterreise. Das Bild als Medium der simultanen Wahrnehmung wird dem linear verlaufenden Erkennen entgegengesetzt. Allerdings sind Heinrich die männlichen und weiblichen Figuren nur zum Teil bekannt und das Ende des Buches fehlt. Uerlings spricht in diesem Zusammenhang vom „Index eines Mangels“³⁷⁶, der den Blick auf den unabschliessbaren Weg, die unendliche Approximation lenken soll. Während die Alte im Wald das unlesbare Buch verbrannte und Hyazinth zu unmittelbarer Erfahrung anleitete, erfährt Heinrich durch das Buch in der Einsiedlerhöhle des Grafen von Hohenzollern von seinem eigenen Schicksal, das er zwar nicht entschlüsseln kann, dem er aber folgen muss. Der Alte sagt über das Buch:

*So viel ich weiss, ist es ein Roman von den wunderbaren Schicksalen eines Dichters, worin die Dichtkunst in ihren mannigfachen Verhältnissen dargestellt und gepriesen wird.*³⁷⁷

In diesem Buch sieht sich Heinrich unter anderem „in trauter Umarmung mit einem schlanken lieblichen Mädchen“³⁷⁸, aus den anonymen Mädchengestalten und dem unbekannten weiblichen Gesicht des ersten Traumes ist eine weibliche Gestalt geworden, die zwar noch namenlos ist, jedoch in einem konkreten Gegenüber Gestalt angenommen hat.

7.3.2.1.3 Der zweite Traum

Nach dem Fest in Schwanings Haus, nach der Begegnung mit Klingsohr und Mathilde erinnert sich Heinrich an seinen ersten Traum und an das Buch in der Höhle.

dessen Dichterwerdung unbestritten, allerdings wird dabei oft zu wenig berücksichtigt, dass die dichtenden Frauenfiguren dabei genauso eine entscheidende Rolle spielen.

³⁷⁴ Vgl. Uerlings, Novalis, S. 221.

³⁷⁵ Die Sprache, in dem das Buch geschrieben ist und die Heinrich nicht versteht, ist das Provenzalische, die Sprache der südfranzösischen Troubadourdichtung, die als Ursprung des Minnesangs gilt. Damit wird ein weiterer Hinweis auf Heinrichs zukünftige Dichterexistenz geliefert.

³⁷⁶ a.a.O. S. 221.

³⁷⁷ HKA, I, S. 265.

³⁷⁸ a.a.O. S. 265.

*Jenes Gesicht, das aus dem Kelche sich mir entgegenneigte, es war Mathildens himmlisches Gesicht, und nun erinnere ich mich auch, es in jenem Buche gesehen zu haben.*³⁷⁹

Daraufhin fragt sich Heinrich, weshalb ihn erst die Begegnung mit der realen Mathilde so tief berührt hat. Die Erklärung dafür sieht er in ihrem musikalischen Vermögen („sie ist der sichtbare Geist des Gesanges“³⁸⁰, zuvor will Mathilde Heinrich das Gitarrenspiel beibringen) und in ihrer poetischen Herkunft („eine würdige Tochter ihres Vaters“³⁸¹). Im anschließenden Traum erkennt Heinrich Mathilde zuerst an ihrem Gesang und nach ihrem Tod ist es ebenfalls ihr Gesang, anhand dessen er sie wiedererkennt. In der anschließenden Auferstehungsszene ist es wiederum Mathilde, von der der entscheidende Impuls ausgeht. Mit dem geheimen Wort, das sie Heinrich in den Mund (und nicht ins Ohr) spricht und das er nicht verstehen kann, wird das Musikalische mit dem Poetischen im klingenden Wort verbunden. Die orale Einverleibung der ‚weiblichen‘ Rede bleibt dabei imaginär, den Heinrich „hätte sein Leben darum geben mögen, das Wort noch zu wissen“³⁸². Erst im zweiten Teil des Romans, als Heinrich wieder Mathildes Stimme aus dem Jenseits vernimmt, findet er zu seiner eigenen poetischen Sprache³⁸³.

Zurecht kritisiert Silke Horstkotte die gängige Interpretation, dass Mathildes Tod die notwendige Voraussetzung für Heinrichs Werdegang zum Dichter sei, mit dem Hinweis darauf, dass erst die auferstandene Mathilde Heinrich zum Dichter befähigt.

*Erst Mathildes Auferstehung bringt Heinrich mit der Poesie in Kontakt, wobei er aber auf eine rezeptive Rolle beschränkt bleibt. Tatsächlich ist gerade die Anwesenheit des Weiblichen notwendige Voraussetzung aller Poesie.*³⁸⁴

Nicht nur die Präsenz des Weiblichen, sondern die aktive Übermittlung des poetischen Vermögens in Form des in den Mund gesprochenen Wortes befähigt das rezeptive männliche Subjekt zur poetischen Existenz. Die in dieser Traumsequenz dargestellte Vertauschung der üblichen Ge-

³⁷⁹ a.a.O. S. 277. Manfred Engel hat als ein Charakteristikum der poetischen Träume in Hardenbergs Werk die Einwanderung der Traumerzählung in den Haupttext konstatiert. In Bezug auf diese Stelle gilt das Gegenteil: Die Erinnerung an den Traum von der blauen Blume im Haupttext verweist auf die nächste Traumerzählung. Manfred Engel: „Träumen und Nichtträumen zu- gleich“. Novalis‘ Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik. In: Novalis und die Wissenschaften, hrsg. v. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 167.

³⁸⁰ a.a.O. S. 277.

³⁸¹ a.a.O. S. 277.

³⁸² a.a.O. S. 279.

³⁸³ a.a.O. S. 321f. James Hodkinson hat mit einem Hinweis auf die *Paralipomena*, wo Mathildes Rückkehr zur Sprache kommt, bemerkt, dass Hardenberg offenbar in der geplanten Fortsetzung des Romans beabsichtigte, „ein vom männlichen Subjekt unabhängiges, ästhetisch-poetisch tätiges weibliches Subjekt“ darzustellen. Hodkinson, Novalis, S. 219.

³⁸⁴ Horstkotte, Poetik, S. 233f.

schlechtercodierungen transzendieren die Geschlechterbarrieren und zielen auf eine „geschlechtsübergreifende Identität des Dichters“³⁸⁵. In diesem Sinne kann ausgehend von dieser Schlüssel-szene von einem „poetologischen Androgynenmodell“³⁸⁶ gesprochen werden, das dem Roman zugrunde liegt.

7.3.2.2 Poetisch produktive Frauenfiguren

Die Frauenfiguren im *Ofterdingen* sind der häufigste Gegenstand von gender-orientierten Untersuchungen zu Hardenbergs Roman³⁸⁷. Dabei fallen die Analysen meist zuungunsten der Frauen aus, da bei dessen Poetisierungen des Weiblichen eine Festschreibung von Geschlechterstereotypen festgestellt wird³⁸⁸. Zu differenzierteren Schlussfolgerungen kommen Untersuchungen zum Themenkomplex in jüngerer Zeit³⁸⁹.

Im Folgenden werden neben der schon behandelten Mathilde eine Auswahl der weiblichen Romanfiguren dahingehend untersucht, ob es sich um androgyne ‚Poetisierungen des Weiblichen‘ handelt. Der Begriff wird in Anlehnung an James Hodkinson verwendet, der darunter Folgendes versteht:

*Diese Wendung versucht, sowohl die fortdauernde, dynamisch-prozessuale Rezeption und Neuentdeckung konventioneller Weiblichkeitskonstruktionen als auch die Teilnahme von Frauen an ästhetischen Diskursen zu umfassen.*³⁹⁰

Im Vergleich zu Heinrichs Entwicklung zum Dichter müsste sich dabei vor allem die poetische Praxis und analog zum Protagonisten eine androgyne Autorinnenschaft bei den Frauenfiguren nachweisen lassen.

Wie bei der ersten und der zweiten Traumszene gezeigt wurde, ist es die weibliche Stimme, die mit dem Heinrich noch fehlenden poetischen Vermögen in Zusammenhang gebracht wird und im ersten Fall Heinrichs Aufbruch initiiert. So heisst es von der Mutter, die als Gegenfigur zum philiströsen

³⁸⁵ a.a.O. S. 233.

³⁸⁶ a.a.O. S. 232f. Eine Vertauschung der üblichen Geschlechterrollen sieht die Autorin auch in folgender Stelle: „und bin ich der Glückliche, dessen Wesen das Echo, der Spiegel des ihrigen sein darf?“ HKA, I, S. 277. Hier diene nicht die Frau als männliche Projektionsfläche, sondern „der Mann imaginiert sich als Projektion der Frau.“ Allerdings hält die Autorin zurecht fest, dass diese Imagination aus männlicher Perspektive geschildert wird und es sich deshalb um eine männliche Wunschvorstellung handelt. Horstkotte, Poetik, S. 233.

³⁸⁷ vgl. den Forschungsüberblick bei Hodkinson, Novalis, S. 201ff.

³⁸⁸ z.B. von Braun, Christina: Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte. Frankfurt a.M. 1989, S. 51 – 80. Regula Fankhauser beschreibt Hardenbergs künstliches Weiblichkeitsideal, das für den männlichen Autor Kompensationsfunktion habe, als Zersetzung des weiblichen Subjekts. Fankhauser, Sophia, S. 173ff. Ähnlich argumentierte bereits Susanne Asche, wenn sie zu dem Fazit kommt, dass die Geburtsstunde des männlichen Dichterssubjekts letztlich die Enthauptung des Weiblichen fordere. Asche, Liebe, S. 27.

³⁸⁹ vgl. hierzu z.B. die Arbeiten von Alice Kuzniar: *Hearing Woman's Voices in Heinrich von Ofterdingen*. PMLA, Bd. 107 (1992), S. 1196 – 1207, James R. Hodkinson: *Women and Writing in the Works of Novalis. Transformation Beyond Measure?* Rochester, New York 2007, und die bereits zitierten Arbeiten von Silke Horstkotte.

³⁹⁰ Hodkinson, Novalis, S. 204.

Vater figuriert, an mehreren Stellen, dass sie Erzähltalent besitze, zum Beispiel beim Aufbruch der Reisegruppe:

*Heinrichs Mutter glaubte ihren Sohn aus den Träumereien reissen zu müssen, in denen sie ihn versunken sah, und fing an ihm von ihrem Vaterlande zu erzählen, von dem Hause ihres Vaters und dem fröhlichen Leben in Schwaben. Die Kaufleute stimmten mit ein, und bekräftigten die mütterlichen Erzählungen ...*³⁹¹

Indem Heinrich die Reise nach Augsburg, der Heimatstadt der Mutter, antritt, bricht er zum eigenen Ursprung auf. In diesem Sinne besitzt die Mutter eine Doppelfunktion: „The mother represents both his origin (his home life hitherto) and his goal (Augsburg, her home)“³⁹². Sie initiiert Heinrichs Entwicklung zum Dichter und verliert nach der Ankunft am Reiseziel, nach Heinrichs Einführung in die Gesellschaft und seiner Begegnung mit Klingsohr an Relevanz und entschwindet allmählich dem Text.

Die zweite Mutterfigur, eine Allegorie des Herzens, tritt im Klingsohr-Märchen als Gegenfigur zum Schreiber auf und wird von diesem getötet und verbrannt. Sophie mischt einen Aschetrank, der von den überlebenden Figuren am Schluss des Märchens getrunken wird.

*Alle kosteten den göttlichen Trank, und vernahmen die freundliche Begrüssung der Mutter in ihrem Innern, mit unsäglich Freude. Sie war jedem gegenwärtig, und ihre geheimnisvolle Anwesenheit schien alle zu verklären*³⁹³

Im Aschetrank werden die geschlechtlich konnotierten Elemente Wasser und Feuer synthetisiert und initiieren auf der Erdenwelt eine Verklärung, nachdem eine Einverleibung stattgefunden hat³⁹⁴. Im Unterschied zu Mathildens Übermittlung des geheimnisvollen Wortes, das Heinrich akustisch wahrnimmt, wird hier die Körperasche der Mutter und das Wasser der himmlischen Weisheit oral rezipiert und lebt dadurch in jedem der überlebenden Figuren weiter. Ähnlich wie beim Traum von Mathildes Auferstehung ist der Tod der weiblichen Figur Voraussetzung für ihre Gegenwart.

³⁹¹ HKA, I, S. 205.

³⁹² Hodkinson, Women, S. 177.

³⁹³ HKA, I, S. 312.

³⁹⁴ Sophia Vietor hat den Aschetrank in der ähnlicher Weise interpretiert, ohne jedoch darin das Androgyniemotiv zu sehen: „Erst diese Verbindung von Himmel und Erde, Weisheit und Liebe, Wasser und Feuer, Leben und Tod erzeugt ein höheres Leben in der Unsterblichkeit“. Sophia Vietor: Das Wunderbare in den Märchen von Goethe und Novalis. Halle, Zürich 1995, S. 104. In Friedrich A. Kittlers auf Lacans Psychoanalyse beruhender Untersuchung des Klingsohr-Märchens wird die Einverleibung der Mutter, neben die an die väterlichen Figuren gebundene Normierung des Begehrens, als Recodierung des Begehrens durch die Omnipräsenz der Allmutter interpretiert. Die Konsumation der Mutter sei zwar nicht erotisch konnotiert, dass aber dabei jedem die Brust klopfte, zeige, dass ein Gesetz, nämlich das Inzest-Verbot, übertreten werde. Kittlers Ansatz hat weitgehend Akzeptanz erfahren, er ist m.E. zu ergänzen mit dem Umstand, dass der Verzehr, das Fressen, das Abendmahl im Hardenberg- schen Geschlechterdiskurs durchaus mit einer sexuellen Motivik verknüpft ist. F.A. Kittler: Die Irrwege des Eros und die „absolute Familie“. Psychoanalytischer und diskursanalytischer Kommentar zu Klingsohrs Märchen in Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*. In: Psychoanalytische und psychopathologische Literaturinterpretation, hrsg. v. B. Urban, W. Kudsus, Darmstadt 1981, S.437ff.

*Dabei wird das mütterlich-weibliche Prinzip Teil aller Figuren, aber nur dadurch, dass die Mutter selbst vom Leben ausgeschlossen wird*³⁹⁵.

Allerdings wird die Mutter „gerade durch ihren Tod allgegenwärtig“³⁹⁶, wie Horstkotte präzisierend feststellt und eröffnet dadurch einen „poetisch oralen Diskurs“³⁹⁷. Denn im Anschluss an die Umarmung von Arctur und Sophie hörte man nichts „als zärtliche Namen und ein Kussgeflüster“³⁹⁸. Unter anderen hat Helga Arend bei ihrer Interpretation der *Hymnen an die Nacht* darauf hingewiesen, dass in Novalis Liebeskonzeption Religion und Erotik in einem Wechselverhältnis stehen³⁹⁹. Dabei würden Einverleibung und geschlechtliche Vereinigung gleichgesetzt und führten das Ich zu seinem höheren Selbst, in dem Endliches und Unendliches, Körper und Seele vereinigt seien⁴⁰⁰. Im Klingsohr-Märchen mündet das Abendmahl, die Einverleibung als Vereinigung von weiblichen und männlichen Elementen in ästhetischer Produktion.

Im vierten Kapitel des Romans trifft Heinrich auf Zulima, von der er ebenfalls zuerst die Stimme, begleitet von Lautenklängen, wahrnimmt. Zuvor findet die Begegnung mit den Kreuzrittern statt, die die Welt des Krieges und damit eine männliche Sphäre verkörpern. Heinrich lässt sich von deren Kriegsbegeisterung anstecken:

*Alle besaßen das prächtige Schwert, auch Heinrich nahm es in seine Hand, und fühlte sich von einer kriegerischen Begeisterung ergriffen. Er küsste es mit inbrünstiger Andacht. Die Ritter freuten sich über seinen Anteil*⁴⁰¹.

In der Folge kann er seine Hand gar nicht mehr vom Schwert lösen und er wird von den Rittern aufgefordert, am nächsten Kreuzzug teilzunehmen. Nachdem ihm Zulima von ihrem Schicksal erzählt und ihre Heimat, den Orient in der poetischsten Sprache beschrieben hat⁴⁰² (sie wird in den *Paralipomena* mit der Poesie schlechthin gleichgesetzt: „Die Morgenländerin ist auch die Poesie“⁴⁰³), hat sich Heinrichs kriegerische Begeisterung gänzlich verflüchtigt. Neben dem musikalischen Vermögen (ihr Lied fungiert als Gegenstück zum Kreuzzugslied) besitzt Zulima die Fähigkeit, Heinrich mittels poetischer Sprache zu rühren („Heinrichs Herz war von Mitleid durchdrungen“⁴⁰⁴). Ihre Affinitäten zur Poesie sind jedoch noch von anderer Gestalt, so erzählt sie von ihrem Bruder, der

³⁹⁵ Horstkotte, Poetik, S. 224.

³⁹⁶ a.a.O. S. 224.

³⁹⁷ a.a.O. S. 224.

³⁹⁸ HKA, I, S. 315.

³⁹⁹ H. Arend: Vom „süssen Rausch“ zur „stillen Neigung“. Zur Entwicklung der romantischen Liebeskonzeption. Pfaffenweiler 1993, S. 168ff.

⁴⁰⁰ a.a.O. S. 174.

⁴⁰¹ HKA, I, S. 231.

⁴⁰² a.a.O. S. 236f.

⁴⁰³ a.a.O. S. 342.

⁴⁰⁴ a.a.O. S. 236.

ebenfalls ein Sänger gewesen sei und der eine gewisse Ähnlichkeit mit Heinrich aufweise. Des Weiteren gibt sie Heinrich ihr Haarband als Erinnerungsgeschenk mit, auf das sie selbst ihren Namen in arabischer Schrift gestickt hat und das er später Mathilden zeigt und das bei ihr Tränen auslöst⁴⁰⁵. Am deutlichsten zeigt sich jedoch ihr dichterisches Vermögen in der Schilderung ihrer verlorenen Heimat. Nach Hodgkinson ist Zulima in mehrfacher Weise als eine dem romantischen Ideal entsprechende Dichterin konzipiert. Denn sie scheint in dieser Beschreibung

*zu einer poetischen Behandlung mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen fähig zu sein, u.a. zu einer frühromantischen-hermeneutischen Lektüre ägyptischer Hieroglyphen und einem ästhetischen Umgang mit der Natur.*⁴⁰⁶

Während Heinrich zuerst von einer männlich geprägten Welt des Kreuzzuges einer Kriegsbegeisterung verfällt, appelliert Zulima mit ihrem Schicksal und ihrem poetischen Vermögen an seine Emotionalität. Dieses Durchlaufen von zwei geschlechtlich konnotierten Bereichen und die Integration derselben⁴⁰⁷ lösen bei Heinrich selbst einen poetischen Diskurs aus, denn er vermag nun Zulima kraft seiner Worte zu trösten.

*Eine besondere Kraft schien in seinen einfachen Worten zu liegen, denn Zulima empfand eine ungewohnte Beruhigung und dankte ihr für seine Zusprache auf die rührendste Weise.*⁴⁰⁸

Er hinterlässt ihr damit „ein unschätzbares Geschenk“, nämlich die „süße Hoffnung“⁴⁰⁹, in die Heimat zurückkehren zu können.

Alle weiblichen Figuren im *Heinrich von Ofterdingen*, von denen hier nur eine Auswahl behandelt werden konnte, besitzen poetische Fähigkeiten, und zwar auffälligerweise im Bereich der Oralität. Sie symbolisieren ein Vermögen, dem es dem Protagonisten noch mangelt. Sie vermitteln ihm einen Zugang zur Poesie, sowie es auch die männlichen Dichterfiguren tun. In der Begegnung mit den dichtenden Frauenfiguren komplettiert Heinrich seinen Mangel und gelangt zu einer androgynen Autorschaft. In dieser Hinsicht werden die Frauenfiguren idealisiert und gleichzeitig

⁴⁰⁵ a.a.O. S. 239.

⁴⁰⁶ Hodgkinson, Novalis, S. 218.

⁴⁰⁷ Vgl. die Abhandlung von Myung Ae Yang, der in seiner Arbeit zum romantischen Orientbild auf die geschlechtlich konnotierte binäre Oppositionsstruktur des vierten Kapitels aufmerksam gemacht hat. Myung Ae Yang: Idealbilder - Zerrbilder. Romantische Konzeptionen des Orients um 1800. Frankfurt a.M. 2013, S. 158ff. T. Kontje konstatiert zwei entgegengesetzte männliche Entwicklungslinien, die nicht nur in diesem Kapitel, sondern im gesamten Roman feststellbar seien: „Die eine, eine stereotype Männlichkeit, ist geprägt von Aggressivität gegen einen klar umrissenen Gegner; die andere, eine sich ausbreitende, einsaugende Männlichkeit, verschlingt die Gegner und einverleibt sie.“ T. Kontje: Ein Weltbürger aus der Provinz: Novalis, Europa und der Orientalismus. In: Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hrsg.v. E. Sent, Weimar 2003 (Weissenfelder Kulturtraditionen Bd. 3), S. 220. Mit der zweiten Art von Männlichkeit bringt Kontje das poetische Subjekt in Zusammenhang, das den Orient vereinnahmt „als eine Quelle geistiger Präsenz“ und „Vollendung, die männliche Entwicklung anregt, den Mann aber zugleich daran erinnert, dass er von dieser Fülle ausgeschlossen ist.“ a.a.O. S. 220. Dieser Analyse ist m.E. zuzustimmen, allerdings übersieht Kontje, dass die Entwicklung des poetischen Vermögens des Helden in erster Linie auf der Vereinnahmung des Weiblichen basiert.

⁴⁰⁸ HKA, I, S. 238.

⁴⁰⁹ a.a.O. S. 238.

durch das männliche Subjekt vereinnahmt. Im Unterschied jedoch zu Schlegels *Lucinde* behält insbesondere die weibliche Hauptfigur in Novalis' Roman ihr poetische Produktion bei (Mathildens geheimes Wort), allerdings auf Kosten ihrer irdischen Existenz. Im Vergleich zu Heinrich, dessen Entwicklung zum Dichter anhand verschiedener Stationen, an denen er weibliche Eigenschaften integriert, gezeigt wird, sind die Frauenfiguren statisch. Sie sind bereits im Besitz ihrer ästhetisch produktiven Kräfte, müssen also nicht dazu gebildet werden. Auch lassen sich keine Hinweise auf Androgynie beim weiblichen Romanpersonal feststellen, im Gegenteil, sie entsprechen häufig den stereotypen literarischen Frauenrollen wie der Mutter, dem Opfer (Mutter im Klingsohrmärchen, Zulima) und dem Tod. Sie figurieren zwar als Korrektiv zum männlichen Subjekt, in dem sie über ein ästhetisches Vermögen verfügen und an der poetischen Praxis teilhaben, besitzen selbst jedoch keine individuellen Züge oder eine eigene Subjektposition, die sich unter anderem in einem androgynen Charakter, der die gängigen Geschlechterdichotomien transzendiert, zeigen könnte.

7.3.3 Androgyne Allegorien

7.3.3.1 Das Mondschauspiel im Klingsohr-Märchen

So wie alle anderen Binnenerzählungen dient auch das Märchen, das Klingsohr in den Mund gelegt wird, dazu, eine abhanden gekommene Ordnung durch die Poesie wiederherzustellen, wobei mythologische, naturwissenschaftliche und epistemologische Diskurse konvergieren⁴¹⁰. Am Ende des neunten Kapitels nimmt das Märchen von Eros und Fabel eine Scharnierstellung zwischen den beiden Romanteilen ein, ähnlich wie die Märcheneinlage in den *Lehrlingen*, und handelt von der Auflösung einer kristallinen und versteinerten Welt in ein ewiges Reich des Friedens. Eros, der mit Hilfe seiner Milchschwester Fabel am Ende des Märchens die schlafende Freya aufweckt, unternimmt zuvor eine Reise, wie die Protagonisten im Roman und im Hyazinth-Märchen, um zu sich selbst und zu seiner Geliebten zu finden. Dazu wird in Ginnistan in Gestalt der Mutter als Führerin zugewiesen, denn „sie weiss mit den Wegen Bescheid, und ist überall gut bekannt.“⁴¹¹

Bei der ersten Station wird Eros Zeuge des berühmten Mondschauspiels von unaufhörlich sich wandelnden und ineinander übergehenden Szenen, die sich in einem Schlussbild auflösen, das auf das Märchenende rekurriert. Dabei entspricht der triadische Ablauf der Szenen (ursprünglicher Frieden, Zeit des Dualismus, goldenes Zeitalter) der Gesamtstruktur des Märchens⁴¹². Gegenstand des Mondschauspiels sind die Gegensätze des menschlichen Lebens wie Mutterfreuden und Begräbnis, Krieg und Frieden, Liebe und Zerstörungswut, die vor wechselnden Tableaus inszeniert werden. Wie Achim Aurnhammer herausgearbeitet hat, mündet das Schauspiel in eine apokalyptische Vision mit ikonografischen Anklängen an das Jüngste Gericht:

*Dieses widersprüchliche Panorama irdischen Daseins wird in einer apokalyptischen Vision mit den „Vier letzten Dingen“ (Tod, Hölle, Gericht, Paradies) aufgelöst ... und im Schlussbild, dem die Aufhebung des dualistischen Prinzips vorausgeht, sind Vorstellungen des Jüngsten Gerichts und des Paradieses verarbeitet.*⁴¹³

Ins Zentrum dieses Schlusstableaus wird ein anthropomorphes Blumenmotiv⁴¹⁴ gerückt, in dem der männliche Eros und eine ihm noch unbekannte Geliebte zu einem androgynen Blütenkelch verwachsen sind:

⁴¹⁰ Einen Überblick über die umfangreiche Forschungsliteratur zum Klingsohr-Märchen liefert Uerlings, und zwar in Hinsicht auf die Einflüsse von Theosophie, Naturphilosophie und die Märchenvorlagen. Auch werden neuere diskursanalytische und psychoanalytische Ansätze bis zum Beginn der 1990er Jahre referiert. Uerlings, Hardenberg, S. 495ff.

⁴¹¹ a.a.O. S. 296.

⁴¹² Das Mondschauspiel als „Einlage in der Einlage“, die in nuce nicht nur das Klingsohr-Märchen spiegelt, sondern den gesamten Roman, wurde deshalb als „Roman in der dritten Potenz“ bezeichnet, Voerster, Märchen, S. 134. Wie auch anhand des Märchens von *Hyazinth und Rosenblüte* deutlich wurde, ist dieses Verfahren eine für Novalis typische Technik der poetischen Steigerungsform.

⁴¹³ Aurnhammer, Androgynie, S. 183.

⁴¹⁴ Zu Beginn des zweiten Romanteils wird das anthropomorphe Blumenbild wieder aufgenommen. Wie Sophia Vietor in ihrer detaillierten Studie zum Astralis-Gedicht feststellt, steht hier die Ich-Genese und der „seelische Prozess des erotischen Erwachens von Astralis“ im Zentrum der vegetabilischen Allegorie. S. Vietor: Astralis von Novalis. Handschrift – Text – Werk. Würzburg 2001, S. 308.

*Eine wunderschöne Blume schwamm glänzend auf den sanften Wogen. Ein Bogen schloss sich über die Flut auf welchem göttliche Gestalten auf prächtigen Thronen, nach beiden Seiten herunter, sassen. Sophie sass zu oberst, die Schale in der Hand, neben einem herrlichen Manne, mit einem Eichenkranze um die Locken, und einer Friedenspalme statt des Zepters in der Rechten. Ein Lilienblatt bog sich über den Kelch der schwimmenden Blume, die kleine Fabel sass auf demselben, und sang zur Harfe die süssesten Lieder. In dem Kelche lag Eros selbst, über ein schönes schlummerndes Mädchen hergebeugt, die ihn fest umschlungen hielt. Eine kleinere Blüte schloss sich um beide her, so dass sie von den Hüften an in eine Blume verwandelt zu sein schienen.*⁴¹⁵

Ähnlich wie Hyazinth im Tempel zu Sais sieht Eros sich selbst bzw. seine Geliebte mit sich selbst vereinigt. Der irdischen Umarmung im doppelten Blütenkelch entspricht auf dem himmlischen Thron die Vereinigung von Sophie und Arctur, der mit den Attributen Eichenkranz und Friedenspalme versehen auf den ewigen Frieden verweist. Das Androgyniemotiv wird in diesem Schlussbild mehrfach gespiegelt: So ist einerseits mit der Verwachsung zu einem Blütenkelch „von den Hüften an“ die sexuelle Vereinigung angesprochen, die jedoch die beiden Liebespartner als Individuen von den Hüften an aufwärts bestehen lässt. Andererseits ist die Erzählperspektive so angelegt, dass der zuschauende Eros sich selbst sieht, aber auch in die Rolle der Geliebten schlüpft, da Eros sich über das schlafende Mädchen „herbeugt“. Dass es sich dabei um eine zukünftige Utopie handelt, wird ebenfalls mehrfach indiziert, indem dem androgynen Ideal die Faktizität abgesprochen wird. Denn Eros und seine Geliebte „scheinen“ nur im Blütenkelch miteinander verwachsen zu sein. Auch stellt das Abschlussbild ein Blick in die Zukunft und in den transzendenten Bereich dar, wie sich am Schluss des Märchens herausstellt, und nicht zuletzt handelt es sich um eine Fiktion in der Fiktion, denn Ginnistan lässt Eros an einem Schauspiel teilhaben, das nur für ihn aufgeführt wird. Hier erscheint eine Parallele zur Einsiedler-Episode, wo Heinrich im unlesbaren Buch seinem eigenen Schicksal begegnet.

Novalis recurriert mit dieser vegetabilischen Androgynie-Allegorie ausserdem auf das botanische Paradigma der Monözie, die auch in den Blüten-Fragmenten Ausgangslage für die androgynen Blütenmetaphern war. Zudem ist mit dem Abschlussbild des Mondschauspiels eine mythologische Mehrfachcodierung verknüpft. Wie Achim Aurnhammer zu Novalis' „androgynem Blumenstück“⁴¹⁶ festgestellt hat, weist die Allegorie, die die Hochzeit zwischen Eros und Freya vorwegnimmt, Korrespondenzen zu Böhmes androgynem Urmenschen auf.

*Die Verwandlung des Neuen Eros und seiner weiblichen Hälfte von den Hüften an in Eine Blume stellt die Überwindung der irdischen Dichotomie in der Wiedergeburt zum vollkommenen Urmenschen vor.*⁴¹⁷

⁴¹⁵ HKA, I, S. 300.

⁴¹⁶ Aurnhammer, Androgynie, S. 189.

⁴¹⁷ a.a.O. S. 185.

Böhmes Anthropos, dessen Geist-Leiblichkeit auf der Vereinigung seiner Seele mit Sophia beruht und der im androgynen Christus wiedergeboren wird⁴¹⁸, dient laut Aurnhammer als Inspirationsquelle für die Korrespondenz von göttlichem Paar (Arctur und Sophie) und androgyner Vereinigung in der schwimmenden Blume⁴¹⁹. Ein weiterer Bezug kann zu den wiedervereinigen Platonischen Kugelmenschen hergestellt werden, deren Geschlechtsteile ja zur Mitte hin verrückt wurden, damit sie sich wiedervereinigen können⁴²⁰.

Das androgyne Blumenmotiv am Ende des visionären Mondschauspiels, das auf den ersten Blick „ein Wesen ohne Geschlechterdifferenz und Mangel“⁴²¹ in „pflanzenhafter Verwachsung“⁴²² darstellt, wird dabei auf zweifache Weise in der Schwebe gehalten, einerseits da der Allegorie der konkrete Wirklichkeitsanspruch entzogen wird, in dem es als Bild erscheint, und andererseits indem die androgyne Vereinigung auf eine zukünftige himmlische verweist.

7.3.3.2 Eros und Freya

Mit Eros ist im Klingsohr-Märchen eine männliche Figur konzipiert, die Ähnlichkeit zu anderen Protagonisten im erzählenden Werk von Novalis aufweist. So verlässt Eros seine Heimat wie Hyazinth und Heinrich, mit unbestimmtem Ziel, wobei die äussere Reise als psychosexueller Entwicklungsweg des Helden, der sich am Ende mit einem weiblichen Part verbindet, ein wiederkehrendes Motiv in Hardenbergs Romanen darstellt. Wiederum ist es die männliche Figur, die aktiv wird, während der weibliche Gegenpart passiv auf die Ankunft des Geliebten wartet. Aber auch hier zeigt sich, dass Hardenberg zwar einerseits auf die traditionellen Geschlechtsstereotypen zurückgreift, diese aber gleichzeitig variiert, da die beiden allegorischen Figuren die ‚Hin und her Direction‘ zwischen Natur und Geist darstellen.

Diese Wechselbeziehung zeigt sich bereits im Namen von Freya. Denn einerseits verkörpert sie als Göttin des Friedens ein moralisches Abstraktum, andererseits wird an ihr das Phänomen der Elektrifizierung exemplifiziert. Ausgehend von der ersten Szene hat Benjamin Specht nachgewie-

⁴¹⁸ vgl. Kapitel 4.2 und 4.3.

⁴¹⁹ Aurnhammer, Androgynie, S.184. Zusätzlich geht Aurnhammer von der poetischen Verarbeitung einer konkreten Stelle in Böhmes *De tribus principiis* aus, wo die entsexualisierte Liebe zweier unschuldiger jungen Menschen als ‚Paradeisische Blume‘ metaphorisiert wird. a.a.O., S. 185. Tatsächlich kann das androgyne Blumenbild am Schluss des Mondschauspiels als Aufhebung der Sexualität gelesen werden, da Eros und seine unbekannte Geliebte von den Hüften an zusammengewachsen sind. Dem entgegen steht jedoch eine Deutung, die die Verschmelzung von den Hüften an als Bild für den Geschlechtsakt liest, zumal es sich nur um den Anschein einer zusammengewachsenen Blume handelt („in eine Blume verwandelt zu sein schienen“). Dafür spricht der im Anschluss an das Schauspiel tatsächlich vollzogene Beischlaf zwischen Eros und Ginnistan.

⁴²⁰ Einen weiteren Einfluss sieht Aurnhammer in der schwimmenden Lotosblume, die Novalis bei der Beschäftigung mit dem indischen Drama *Sakontala*, das Georg Forscher 1790 übersetzte, angetroffen hat. A.a.O. S. 188.

⁴²¹ Kittler, Irrwege, S. 430.

⁴²² a.a.O. S. 430.

sen, dass Freyas Erweckung durch Eros am Schluss des Märchens als elektrische Versuchsanordnungen konzipiert ist⁴²³. In der ersten Szene, in der Freya auftritt, wird folgender Vorgang geschildert:

*Sie lag an seidenen Polstern auf einem Throne, der von einem grossen Schwefelkristall künstlich erbaut war, und einige Mädchen rieben emsig ihre zarten Glieder, die wie aus Milch und Purpur zusammengeflossen schienen. Nach allen Seiten strömte unter den Händen der Mädchen das reizende Licht von ihr aus, was den Palast so wunderschön erleuchtete. Ein duftender Wind wehte im Saale.*⁴²⁴

In der Forschung wurde diese Szene als eine Elektrifizierung identifiziert, wobei von Benjamin Specht in jüngster Zeit eine Präzisierung vorgenommen wurde. Nach ihm handelt es sich hier um eine elektrische Beatifikation mit religiöser und erotischer Konnotation:

*Einerseits bildet die Gloriole Freyas in religiöser Metaphorik ein Licht in der >langen Nacht<, in der die Welt versunken ist, andererseits wird hier eine – im Wortsinne - >erotische< Spannung erzeugt, die sich am Ende des >Märchens< in Verbindung mit ihrem Bräutigam Eros wieder entlädt.*⁴²⁵

Wie Specht überzeugend nachweist, werden dadurch in der allegorischen Figur der Freya Natur (Elektrizität) und Geist (Friede) synthetisiert. Für den Verlauf der Märchenhandlung entscheidend ist dabei der Nebeneffekt der elektrischen Aufladung. Durch Freyas Berührung wird Eisens Schwert magnetisiert und in Form des Magnetsplitters weist dieser als Kompassnadel Eros den Weg nach Norden und ermöglicht somit die Erweckung seiner Geliebten. Der entscheidende (elektrische) Impuls für die Vereinigung mit Eros geht also von Freya aus, d.h. sie nimmt, zumindest zu Beginn des Märchens, eine initiativ, aktive Rolle ein.

Eros hingegen zeigt auf seiner Suche auch rezeptive, passive Eigenschaften. So wird er im Anschluss an das Mondschauspiel und nach einem berausenden Bade von Ginnistan verführt.

*Eros tauchte sich in die gefährlichen Wellen, und stieg berauscht wieder heraus. Ginnistan trocknete ihn und rieb seine starken, von Jugendkraft gespannten Glieder. Er gedachte mit glühender Sehnsucht seiner Geliebten, und umfasste in süßem Wahne die reizende Ginnistan. Unbesorgt überliess er sich seiner ungestümen Zärtlichkeit.*⁴²⁶

Die „gefährlichen Wellen“ erinnern einerseits an das erotische Bad, das Heinrich in seinem Traum genossen und das ihn für die Vision von der blauen Blume und von Mathilde empfänglich gemacht hat. Andererseits klingt in dieser Szene Ovids Schilderung des Bades in der Salamakisquelle an, die den Jüngling zum Hermaphroditen gewandelt entlässt. Der Geschlechtsakt in der Quelle wurde von

⁴²³ Specht, Physik, S. 298ff. Specht weist in der Struktur der Freya-Handlung den Auf- und Entladungsprozess einer Leidener Flasche nach. S. 299ff.

⁴²⁴ HKA, I, S. 291.

⁴²⁵ Specht, Physik, S. 299.

⁴²⁶ HKA, I, S. 300.

Ovid unter anderen mit dem Kampf zwischen Schlange und Adler verglichen, in dem der Schlangenschwanz die Adlerschwinge umschlingt⁴²⁷. Auch Eros erscheint in verwandelter Gestalt nach dem Bade und dem verbotenen Beischlaf, wie Ginnistan später Fabel berichtet:

*Wir erwachten spät aus dem verbotenen Rausche, in einem sonderbar vertauschten Zustande. Lange silberweisse Flügel bedeckten seine weissen Schultern, und die reizende Fülle und Biegung seiner Gestalt. Die Kraft, die ihn so plötzlich aus einem Knaben zum Jünglinge quellend getrieben, schien sich ganz in die glänzenden Schwingen gezogen zu haben, und er war wieder zum Knaben geworden.*⁴²⁸

Der „vertauschte Zustand“ kann als Geschlechtertausch gelesen werden. Denn Eros, der fortan seinen Trieben folgt, nimmt Eigenschaften seiner Liebespartnerin an. Denn während Eros eine Verjüngung erfährt und zum rücksichtslosen, irrlichternden Kind regrediert, ist Ginnistan „abgezehrt“, „bleich“ und „ernst“ geworden, was an einen frühzeitigen Alterungsprozess denken lässt. Eros und Ginnistan tauschen die Charakteristika Leichtfertigkeit und Ernsthaftigkeit:

*Die stille Glut seines Gesichts war in das tändelnde Feuer eines Irrlichts, der heilige Ernst in verstellte Schalkheit ... verwandelt.*⁴²⁹

Eros trägt nun lange weisse Flügel, auch Attribute der Fantasie, die ihre Freiheit nunmehr verloren hat und ihrer Leidenschaft zu Eros erliegt. Erst das Stutzen der Flügel durch Perseus verwandelt Cupido erneut und mit der Einnahme des Aschetranks, der Verinnerlichung des Herzens, wird Eros fähig, Freya zu erwecken. Der Läuterungsprozess, den Eros durchläuft, passiert, so kann zusammenfassend festgehalten werden, mehrere Stationen, die mit weiblichen Attributen konnotiert sind (Bad, Hingebung im Beischlaf, Geschlechtertausch, innere Annahme des Herzens). Erst nach diesen Etappen ist Eros in der Lage, die mit Natur und Geist ausgesöhnte Freya mit einem Funkenschlag zu erwecken und sich mit ihr zu vereinigen.

7.3.3.3 Sophie und Artur

In der geistigen Welt entspricht der Hochzeit von Eros und Freya die Rückkehr Sophies an Arc-turs Seite im königlichen Palast. Als weibliche Allegorie der Weisheit enthält Sophie nicht nur durch ihre

⁴²⁷ vgl. S. 26 der vorliegenden Arbeit.

⁴²⁸ HKA, I, S. 305.

⁴²⁹ a.a.O. S. 305.

Namensgebung deutliche theosophische Bezüge⁴³⁰. Ihre beiden wichtigsten Epitheta, die Wasserschale und der Spiegel, spielen auf den selben Hintergrund an. So rät sie dem wiedererweckten Vater und Ginnistan bei der Übergabe des Spiegels Folgendes:

*Das glückliche Paar näherte sich Sophien, die Worte der Weibe über sie aussprach, und sie ermahnte, den Spiegel fleissig zu Rate zu ziehen, der alles in seiner wahren Gestalt zurückwerfe, jedes Blendwerk vernichte, und ewig das ursprüngliche Bild festhalte.*⁴³¹

Blendwerk wird auch ausgelöscht bei der Wasserprobe der Schriftstücke, die vom Schreiber stammen. Seine Erzeugnisse, die häufig die Probe nicht bestehen, sind Produkte der instrumentellen Vernunft und können beim Abgleich mit der „wahren Gestalt“, dem „ursprünglichem Bild“ keinen Bestand haben. Hingegen bleiben die ästhetischen Produkte von Fabel nach dem Wasserbade bestehen, sie erfüllen den Anspruch an die Poesie, die ursprüngliche Identität von Endlichem und Unendlichem, Natur und Geist darzustellen.

Der Spiegel reflektiert das göttliche Urbild und in diesem Sinne vermittelt Sophie, die „edle, göttergleiche Frau“⁴³² zwischen irdischer und transzendenter Sphäre. So durchschreitet sie im Märchen tatsächlich alle drei Welten. Die Spiegelsymbolik basiert in Böhmes Sophiologie, wie dargestellt wurde⁴³³, auf gnostischem Einfluss. Der Spiegel der Weisheit nimmt dabei eine Doppelfunktion ein als Medium der Selbsterkenntnis des göttlichen Ungrunds und als Symbol für Sophias Ebenbildlichkeit, die letztendlich Böhmes androgynes Gottesbild begründet. Bei Novalis wird eine solche göttliche Androgynie nicht expliziert, er lässt die Erlösung am Ende des Märchens in der wiedervereinigten Dyade Arctur – Sophie Gestalt werden. Hingegen fungiert die Wahrheitsprüfung, die Sophie als Richterin mittels Wasserschale und Spiegel durchführt, als reflexives Medium in Form einer ‚Hin und her Direction‘, hierin lässt sich Böhmes Sophia-Konzept wiedererkennen. Sophies Rückkehr aus der irdischen in die geistige Welt, nachdem sie ihre Mittlerfunktion erfüllt hat, ist eine Heimkehr der himmlischen Braut zum Bräutigam Arctur, der mit „verwundetem Herzen“⁴³⁴ auf sie wartet und dem sie die Hand reicht. „Von der Kuppel herunter kam der König mit Sophien an der Hand“⁴³⁵. Nach der Rückkehr der Weisheit in die himmlische Astralwelt und der Wiedervereinigung Sophiens mit ihrem männlichen Partner, dem Herrscher des nördlichen

⁴³⁰ Novalis' Böhme Studium begann im Dezember 1799 unmittelbar vor der Niederschrift des Märchens. Die bis heute umfassendste Untersuchung zu Böhmes Einfluss auf das Werk von Hardenberg hat Carl Paschek vorgelegt. C. Paschek: Der Einfluss Jakob Böhmes auf das Werk Friedrich von Hardenbergs: Novalis. Bonn 1967. In den *Berliner Papieren* findet sich die Notiz, dass Novalis vor allem das Romanende im Sinne von Böhmes Theosophie konzipierte. HKA, III, S. 672.

⁴³¹ HKA, I, S. 311f.

⁴³² a.a.O. S. 294.

⁴³³ Vgl. Kap. 4.1 der vorliegenden Arbeit.

⁴³⁴ HKA, I, S. 304.

⁴³⁵ a.a.O. S. 313.

Himmels, kann die königliche Herrschaft weitergegeben bzw. auf den irdischen Bereich, die Vereinigung von Liebe und Frieden übertragen werden. Wird nun durch dieses Schlussbild die ursprüngliche Ganzheit wiederhergestellt und von Novalis die Ankunft des Goldenen Zeitalters festgehalten? Vieles deutet auf eine vollendete Harmonie am Ende des Klingsohr-Märchens (der Geschlechtergegensatz ist im zum Hochzeitsbett verwandelten Thron ausgesöhnt, Tier, Mensch und Pflanzen kommunizieren, das Volk liegt sich in den Armen). Und doch bleibt die harmonische Synthesis in der Schwebe, einmal durch die Verzeitlichung der königlichen Herrschaft, die, in dem sie weitergegeben wird, nicht auf einen statischen Zustand, sondern auf einen fortschreitenden Prozess verweist. Zum anderen spricht Sophie selbst in einem paradoxen Kommentar zur Abendmahlszene nach der Einverleibung der mütterlichen Asche von einem letztendlich unergründbaren Geheimnis: „Sophie sagte: ‚Das grosse Geheimnis ist allen offenbart, und bleibt ewig unergründlich‘“⁴³⁶.

⁴³⁶ a.a.O. S. 312.

8. ERGEBNISSE – EIN VERGLEICH

In allen Epochen, in denen das Androgynie-Konzept eine Aktualisierung erfuhr, wurde mittels dieses Modells eine Utopie phantasiert, welche aufgrund der Vorstellung einer friedlichen Koexistenz von Geschlechtskategorien im einzelnen Individuum die Transzendierung von Geschlechterschranken und daraus resultierend die Aussicht auf eine Aussöhnung zwischen Frauen und Männern eröffnete. Die paradoxe Grundstruktur des Modells führte dabei zu sowohl konservativen als auch progressiven Implikationen für das Geschlechterverhältnis. Die literarische Tradition des Androgynie-Motivs greift dabei von Platons Kugelmenschen und Ovids Hermaphroditos bis zur Gegenwart auf eine mythologische Entwicklungslinie zurück, bei der androgynen Gottesbilder im Zentrum standen und die gerade aufgrund der ins Transzendente erhobenen Androgynie in Widerspruch zur offiziellen Lehrmeinung gerieten, wie dies bei der Gnosis und der Kabbalah der Fall war. Deshalb lassen sich in der mythologischen Tradition des Androgynie-Motivs immer wieder subversive Momente feststellen, was jedoch, wie gezeigt werden konnte, häufig mit einer realen Abwertung von Frauen einherging. Das konkrete Geschlechterverhältnis erfuhr dabei eine unterschiedliche Bewertung. In einigen mythologischen und mystischen Traditionen wurde der Geschlechtsakt als temporäre Wiederherstellung einer ursprünglichen Androgynie interpretiert, wie in Platons Aristophanes-Mythos, der libertinären Richtung der Gnosis oder der Kabbalah. Andere Richtungen lehnten den Geschlechtsakt als Symbol der Geschlechtertrennung strikte ab, wie dies bei Jakob Böhme der Fall war. Letzterer wurde zu einem wichtigen Vermittler des mythologischen Androgynie-Motivs für die Romantik. Böhme entwickelte auf gnostischen, alchemistischen und kabbalistischen Vorstellungen aufbauend seine eigene Auffassung einer androgynen, jedoch letztlich unfassbaren Gottheit, eines androgynen Adams und Christus, wobei neben seiner Signaturen-Lehre vor allem seine auf der gnostischen Sophiologie aufbauende Weisheitskonzept für die Romantiker von Interesse war.

Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Geschlechterdiskurs setzt mit der Kritik an zeitgenössischen Positionen ein, in denen der reine Geschlechtscharakter vertreten wurde. Ziel seiner Polemik waren das geschlechtslose Humanitätsideal von Humboldt, die scharfe Geschlechterdichotomie von Schiller, Rousseaus Ideologie der mangelnden geistigen und künstlerischen Fähigkeiten von Frauen, sowie der Dualismus von geistiger und sinnlicher Liebe und das damit einhergehende entsexualisierte Frauenbild, wie es von Friedrich Heinrich Jacobi vertreten wurde. Schlegels eigenes Androgynie-Ideal, der gemischte Charakter, ist vom platonischen Androgyniemythos inspiriert. Von

Platons androgynen Kugelmenschen übernahm Schlegel hauptsächlich dessen Eigenschaften der Ganzheitlichkeit und Zentriertheit für sein Bild des vollkommenen Menschen. Vor dem Hintergrund der beiden antiken Frauenfiguren Antigone und Diotima, in denen Schlegel sein Humanitätsideal von Moralität, Autonomie und Bildung verkörpert sah, analysierte er das Geschlechterverhältnis als ein sozial bedingtes. Folgerichtig forderte er als Grundlage für die Aufhebung der traditionellen Geschlechterrollen politische und soziale Egalität. Sein Androgynie-Ideal sah er nur realisierbar, wenn Frauen nicht länger auf traditionelle, geschlechtsspezifische Bereiche festgelegt würden, sondern Zugang zu politischer Mitsprache und Bildung erhielten und sich am öffentlichen Kulturprozess beteiligen könnten. Mit diesen programmatischen Forderungen gehörte Schlegel zu den wenigen Geschlechtstheoretikern, welche die Postulate der Französischen Revolution für das Geschlechterverhältnis einforderten.

In den Schriften *Über die Philosophie. An Dorothea* und in seinem einzigen Roman *Lucinde* lässt sich eine Traditionalisierung der Geschlechtertheorie und damit verbunden ein Rekurs auf die geläufigen Stereotypisierungen feststellen. So sind es jetzt nicht mehr soziale und politische Bedingungen, die zu einer Lösung der Geschlechterproblematik beitragen sollen. Androgynie bleibt zwar Schlegels Ideal, doch seinem geschlechtsspezifischen Bildungsprogramm (Philosophie wird zum weiblichen Bildungsbereich, Poesie zum männlichen erklärt) ist die Festschreibung der Geschlechterdifferenz immanent. Auch wenn im Kontext seines frühromantischen Literaturprogramms die Vereinigung von Philosophie und Poesie gefordert wurde, verschob sich jetzt die dem Androgyniekonzept innewohnende Egalitätsforderung zugunsten einer normierten Geschlechterdifferenz.

Im ersten Teil seines unvollendeten Romans widmet Schlegel seinem Androgynie-Ideal eine literarische Gestaltung. Der männliche Held durchläuft eine Entwicklung, innerhalb derer er sich als weiblich definierte Attribute wie Liebesfähigkeit, Phantasie, Frechheit und Passivität aneignet, wobei es allesamt um ästhetische Begriffe handelt, die Bestandteil von Schlegels Poetik sind. Am Ende seiner Entwicklung ist Julius zum androgynen Künstler geworden. Dies trifft auf die weibliche Figur nicht zu, denn Lucinde trägt nur spärliche androgyne Züge. Hingegen herrschen bei ihr Eigenschaften, die weiblich definiert sind wie Naturnähe, Liebesfähigkeit und Mutterschaft vor. Auch fehlt die Ausführung von individuellen Zügen, was von Schlegels instrumentalisiertem Frauenbild zeugt: Lucindes Funktion besteht in der androgynen Komplettierung des männlichen Protagonisten. Diese Umgewichtung in der Geschlechtertheorie muss in Zusammenhang mit der in der nachrevolutionären Phase von den Romantikern vollzogene Ästhetisierung des Kulturbegriffes gesehen werden, die die revolutionären Forderungen zu Bestandteilen des frühromantischen Kunstprogramms werden liess.

In Hardenbergs erkenntnistheoretischen, naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragmenten zeigte sich, dass er das Androgynie-Modell als methodisches Instrumentarium der Erkenntnisgewinnung versteht. Hier dient die Geschlechterdichotomie, basierend auf seinem in Auseinandersetzung mit Fichte entwickeltem Bewusstseinsmodell, als korrelative Denkoperation, um die Subjektkonstitution zu begründen. In den *Fichte-Studien* entwirft Novalis das Ich als eine die eigene Widerspruchsstruktur reflektierende, in einem unendlichen Prozess der Selbstvermittlung schwebende Instanz. Dabei sind die Ordo-inversus-Figur und das Analogieverfahren zwei erkenntnistheoretische Methoden, die mit dem Androgynie-Konstrukt korrespondieren. Ein Schweben bzw. die ‚Hin und her Direktion‘ zwischen einer geschlechtlich kodierten polaren Oppositionsstruktur dient der Veranschaulichung eines approximativen Annäherungsprozesses, dessen Telos undarstellbar bleiben muss. Der Geschlechtergegensatz reiht sich in eine Reihe von korrelativen Begriffpaaren wie Geist und Natur, Vernunft und Gefühl, Form und Stoff ein, wobei er die Funktion eines ‚regulativen Gebrauchs‘ zur Erkenntnisgewinnung einnimmt. Darin liegt das eigentlich Originelle des Hardenbergeschen Androgynie-Konzepts: Geschlechtlich kodierte, polare Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstrukte werden gesetzt, um sie unmittelbar im Anschluss daran zu relativieren und zu synthetisieren. In diesem Sinne dient der Geschlechtergegensatz als transitorische Erkenntnismethode, um immanente Transzendenz sichtbar zu machen. Geschlecht wird zur Methode. Dass sich Novalis dabei durchaus auf die traditionellen Geschlechtscharaktere abstützt, wie sie sich im Geschlechterdiskurs um 1800 herausbildeten und in Fichtes Eheentwurf aufgrund der physischen Unterschiede im Geschlechtsakt transzendentalphilosophisch begründet wurden, hat sich aus der Analyse der theoretischen Texte ergeben.

Mit Böhmes Sophia, die als Ebenbild Gottes und Medium der göttlichen Selbstreflexion bestimmt wurde und die sich im Menschen mit der männlichen Seele und schliesslich mit der Gottheit wieder zu vereinigen sucht, hat sich Novalis während seiner Arbeit am *Heinrich von Ofterdingen* beschäftigt, was unter anderem seinen Niederschlag im Klingsohr-Märchen fand, wo sich am Ende Sophie mit dem Himmelsfürsten Arctur wiedervereinigt. Böhmes Sophia-Konzept kommt seinen eigenen Vorstellungen einer neuen romantischen Mythologie entgegen, in der Religion, Philosophie, Poesie und Liebe eine Synthese eingehen sollten. Abgesehen davon schätzt Novalis Böhme vor allem als Dichter. So hält er in seinen Studien zum Klingsohr-Märchen fest: „Abh[andlung] über Jac[ob] Boehme – seinen Werth, als Dichter. Über dichterische Ansichten der Natur überhaupt.“¹ Wie sich an der ersten Traumscene im *Ofterdingen* zeigen liess, hat sich Novalis von einzelnen theosophischen Bildern inspirieren lassen und sie für die Darstellung seiner eigenen Androgynie-Vorstellungen nutzbar gemacht. Dabei

¹ HKA, III, S. 646.

wurden jedoch auch deutliche Abweichungen zu Böhme sichtbar, wie z.B. die explizite erotische Motivik.

Haben die theoretischen Erörterungen zur Geschlechterdifferenz bei Novalis eine erkenntnistheoretische Funktion und bietet sich ihm das Androgynie-Modell als approximative Darstellungsmethode immanenter Transzendenz an, so entwickelt Schlegel aufgrund der Vorstellung vom gemischten Charakter eine Geschlechtertheorie mit sozio-politischen Implikationen.

In den Poetisierungen von Androgynie in den Romanen *Lucinde*, *Die Lebrlinge zu Sais* und *Heinrich von Ofterdingen* zeigen sich Parallelen zwischen den beiden Autoren. In allen drei Werken steht der Selbstfindungsprozess eines männlichen Subjekts im Zentrum, das sich durch die Begegnung mit Frauenfiguren zum androgynen Mann komplettiert. Dabei wird die androgyn Vervollkommenung als Aneignungsprozess von weiblichen Attributen dargestellt, die bei Schlegel und im *Heinrich von Ofterdingen* im androgynen Künstler münden. Der Mehrwert der Überwindung der Geschlechterdifferenz liegt im poetischen Vermögen, das durch die Aneignung von weiblichen Eigenschaften erworben wird. Dabei spielt die Erfahrung der Sexualität, in der der Geschlechterantagonismus als ein temporär überwindbarer erfahren wird, eine entscheidende Rolle (Rollentauschszene in der *Lucinde*, Heinrichs Traumbad). Die Frauenfiguren tragen bei beiden Autoren unkonventionelle Züge, wenn sie auch bei Schlegel blasser ausfallen. Seine Lucinde-Figur ist zur statischen Pflanze geworden, deren Hauptvermögen in ihrer Liebesfähigkeit besteht, die frühere ungebundene Lebensweise und ihre künstlerische Produktion spielt, nachdem sie ihren Beitrag zum androgynen männlichen Subjekt geleistet hat, keine Rolle mehr. Etwas anders sind die Frauenfiguren bei Novalis angelegt. Zwar ist Rosenblüte ebenfalls als statischer Pol zur dynamischen Entwicklung des Helden konzipiert, doch wird zumindest eine weibliche Entwicklung angedeutet (Eidechsen-Lied). Die Frauenfiguren im *Heinrich von Ofterdingen* zeichnen sich durch ihr poetisches Vermögen aus, dass sie auch nach der Begegnung mit dem männlichen Helden beibehalten. Allerdings wird die Präsenz von weiblicher Schöpfungskraft an den physischen Tod der Figuren gebunden und dadurch gebannt. So kann konstatiert werden, dass Schlegel in seiner literarisierten Androgynie-Utopie hinter seinen sozio-politischen Forderungen aus den theoretischen Texten zum Geschlechterverhältnis zurückbleibt, während Novalis zwar mit seinen poetisch produktiven Frauenfiguren ein subversives, das reale Geschlechterverhältnis unterlaufendes Moment gestaltet hat, allerdings auf Kosten von weiblicher Existenz. Mit den androgynen Allegorien im Klingsohr-Mädchen kann auch bei Novalis ein Zurückbleiben hinter der eigenen Position in den theoretischen Äußerungen zur Androgynie und deren methodische Funktion festgestellt werden. War in den *Fichte-Studien* und in den naturwissenschaftlichen Fragmenten mit der methodischen Verwendung des Geschlechtergegensatzes eine unendliche Approximation an die subjektkonstituierende Einheit von Geist und

Natur, von Gefühl und Vernunft verknüpft, wird Polarität im Klingsohr-Märchen nahezu in vollkommener Synthesis dargestellt, der Schwebezustand bis auf marginale Zeichen aufgehoben. Hier holt Novalis die Uneinholbarkeit seiner Utopie fast ein, allerdings wird dies im Märchen inszeniert und nicht auf der Handlungsebene des Romans. Ausserdem, das muss in Rechnung gestellt werden, waren sich beide Autoren eines Mangels und einer Unausgeglichenheit in der Konzeption der Frauenfiguren bewusst und planten eine Fortsetzung der Romane.

Der These von der Ablösung der Mythologie durch die Naturwissenschaft im Androgynie-Modell der Romantik, wie sie Aurnhammer vertreten hat, kann für Schlegel und Novalis nur begrenzt zugestimmt werden. Beide Autoren schöpfen aus mythologischen Quellen, reichern das Androgynie-Modell jedoch zusätzlich mit methodischen Theoremen an. So fungiert das Motiv bei Schlegel als Basis für seine sozialpolitische Forderung nach Egalität in der Geschlechterfrage, während Novalis das Modell als erkenntnistheoretische Methode einsetzt. Dabei gelingt es Hardenberg in Bezug auf die literarischen Gestaltungen eher, das der Androgynie inhärente subversive Moment umzusetzen. Bei beiden Autoren stellt das literarisierte Androgynie-Konzept jedoch im Grunde ein Privileg des androgynen Künstlers dar.

9. BIBLIOGRAFIE

Aaron, David Howard: Polemics and Mythology: A Commentary on Chapters 1 and 8 of „Bershit Rabba“. Diss. Ann Arbor 1994.

ders.: Imagery of the Divine and the Human: On the Mythology of Genesis Rabba 8 §1. In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy, 5 (1995), S. 1 – 62.

Albrecht, Luitgard: Der magische Idealismus in Novalis Märchentheorie und Märchendichtung, Hamburg 1948.

Altendorf, Marion: Bisexualität. Zweigeschlechtliches Begehren und zweigeteiltes Denken. Pfaffenweiler 1993. (Schnittpunkt Zivilisationsprozess, Bd. 1)

Ammon, Günter: Der androgyne Mensch. In: Dynamische Psychiatrie 17 (1984), S. 235 – 252.

Apel, Friedmar: Die Zaubergärten der Phantasie. Zur Theorie und Geschichte des Kunstmärchens, Heidelberg 1978. (Reihe Siegen, Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 13)

Arend, Helga: Vom „süssen Rausch“ zur „stillen Neigung“. Zur Entwicklung der romantischen Liebeskonzeption. Pfaffenweiler 1993. (Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft Bd. 34)

Asche, Susanne: Die Liebe, der Tod und das Ich im Spiegel der Kunst. Die Funktion des Weiblichen in Schriften der Frühromantik und im erzählerischen Werk E.T.A. Hoffmanns. Königstein/Ts. 1985. (Hochschulschriften Literaturwissenschaft, Bd. 69)

Aurnhammer, Achim: Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur. Köln, Wien 1986. (Literatur und Leben. N. F., Bd. 30)

Der babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. 12 Bde. Frankfurt a. M. 1996⁴.

Balmes, Hans Jürgen (Hg.): Novalis. Kommentar, Darmstadt 1987, Bd. 3.

Barth, Ariane: „Mann oder Frau – wählt, was ihr wollt“. Der Spiegel 9, 38 (1984), S. 194 – 206.

Baumann, Hermann: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin 1955.

Baumgardt, Ursula: König Drosselbart und C.G. Jungs Frauenbild. Kritische Gedanken zu Anima und Animus. Olten, Freiburg im Breisgau 1987.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. ‚Epiphanus von Salamis‘ in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Herzberg 1990. Bd. 1, S. 1521 – 1522.

Becker, Christian: Ökonomie und Natur in der Romantik. Das Denken von Novalis, Wordsworth und Thoreau als Grundlegung der Ökologischen Ökonomik, Marburg 2003. (Hochschulschriften Bd. 80)

Becker-Cantarino, Bärbel: Schlegels Lucinde. Zum Frauenbild der Frühromantik. In: Colloquia Germanica, 10, 1976/77, S. 128 - 139.

dies.: Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik. In: Wolfgang Paulsen (Hg.): 10. Amherster Kolloquium zur deutschen Literatur. Die Frau als Heldin und Autorin. Neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur. Bern, München 1979, S. 111 - 124.

dies.: „Feminismus“ und „Emanzipation“. Zum Geschlechterdiskurs der deutschen Romantik am Beispiel der *Lucinde* und ihrer Rezeption. In: Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons. Hrsg. v. H. Schultz. Berlin, New York 1997, S. 21 – 44.

Beese, Henriette: ‚Lucinde‘ oder Die neue Liebesreligion. In: alternative, 143/44, 1982, S. 89 - 100.

Behler, Ernst: Einleitung. I. Lucinde. In: Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Bd. 5, München, Paderborn, Wien 1962, S. XVII - LXIX.

Bennet, Heidemarie: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt a. M., New York 1985.

Benz, Ernst: Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme. Stuttgart 1937.

ders.: Adam, der Mythus vom Urmenschen. München 1955.

ders.: Ernst: Ist der Geist männlich? Logos – Sophia – Heiliger Geist. In: *Antaios* 7 (1966), S. 452 – 475.

Berdjajew, Nikolai: Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, Bd. 6, 1932/33, S. 315 - 336.

Berndt, Albrecht: Die Bedeutung der Frau in der Dichtung deutscher Romantiker. Würzburg 1937.

Biale, David: *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America.* New York 1992.

Bibel der Häretiker: Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gerd Lüdemann und Martina Janssen. Stuttgart 1997.

Bird, Phyllis A.: Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts. In: *Image of God and Gender Models*, hrsg. v. Kari Elisabeth Borresen. Oslo 1991, S. 11 – 34.

Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela: Der Weibmann. Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern. Frankfurt/M. 1984.

Blinn, Hans-Jürgern (Hg.): *Emanzipation und Literatur. Texte zur Diskussion*, Frankfurt a.M. 1984.

Bloch, R. Howard: *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love.* Chicago 1991.

Bock, Ulla: *Androgynie und Feminismus. Frauenbewegung zwischen Institution und Utopie.* Weinheim, Basel 1988. (Ergebnisse der Frauenforschung 16)

dies., Dorothee Alfermann (Hg.): *Androgynie: Vielfalt der Möglichkeiten.* Stuttgart, Weimar 1999. (Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung 4)

Böhme, Jacob: *Sämtliche Schriften.* Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bde. Begonnen v. August Faust, neu hrsg. v. Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955 – 1960.

Bömer, Franz: *P. Ovidius Naso. Metamorphoses: Kommentar.* 7 Bde. Heidelberg 1969 – 86.

Bonnet, Hans: Art. ‚Isis‘. In: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, New York 1971², S. 326 – 332.

Borneman, Ernest: Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt a. M. 1984.

Bousset, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1973². (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10)

Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtliche und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen. Frankfurt a.M. 1979.

Boyarín, Daniel: Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993.

Brandes, Ernst: Über die Weiber. Leipzig 1787.

ders.: Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben. 3 Bde. Hannover 1802.

Brettschneider, Horst: Friedrich Schlegels 'Lucinde' und die Emanzipation der Frau, Diss., Berlin 1974.

Brisson, Luc: Neutrum utrumque. La bisexualité dans l'antiquité gréco-romaine. In: L'androgynie, hrsg. v. Jean Libis, Luc Brisson et al. Paris 1986, S. 27 - 61. (Cahiers de l'Hermétisme)

ders.: Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine. Paris 1997.

Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Salzburg 1966.

Brumlik, Micha: Die Gnostiker: der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt a.M. 1992.

Das Buch Bahir: ein Schriftendenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe von Gerhard Scholem. Darmstadt 1989⁴.

Buckley, Jorunn Jacobson: „The Holy Spirit is a Double Name“: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the Gospel of Philip. In: Images of the Feminine in Gnosticism, hrsg. v. K.L. King, Philadelphia 1988, S. 211 – 227.

Bulle, Ferdinand: Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jhs., Diss. Leipzig 1911.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991.

dies.: Melancholisches Geschlecht/Verweigerte Identifizierung. In: Jessica Benjamin (Hg.): Unbestimmte Grenzen: Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1995, S. 168 - 187.

Carlsson, Anni: Die Fragmente des Novalis, Basel 1939.

Cassuto, U.: Art. "Adam". In: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. 10 Bde. Berlin 1932 – 36, Bd. 1, S. 755 – 761.

Charlesworth Gelpi, Barbara: The politics of androgyny. In: Women's studies, 2,2 (1974), S. 151 – 159.

Chodorow, Nancy J.: Heterosexualität als Kompromisshandlung: Reflexionen über die psychoanalytische Theorie der sexuellen Entwicklung. In: Jessica Benjamin (Hg.): Unbestimmte Grenzen: Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1995, S. 126 – 167.

Cocalis, Susan L.: Der Vormund will Vormund sein. Zur Problematik der weiblichen Unmündigkeit im 18. Jahrhundert. In: Marianne Burkhard (Hg.): Gestaltet und gestaltend. Frauen in der deutschen Literatur. Amsterdam 1980. (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, Bd. 10)

Daiber, Jürgen.: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment, Göttingen 2001.

Dahnke, H.-D.: Einleitung zur Frühromantik. Friedrich Schlegel, in: Reihe Erläuterungen zur deutschen Literatur. Bd. Romantik, Autorenkollektiv, Leitung: Kurt Böttcher, Berlin 1976, S. 77 - 121.

David, Christian: La bisexualité psychique. Eléments d'une réévaluation. In : Revue Française de Psychanalyse. Tome XXXIX. Paris 1975

Delcourt, Marie: Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique. Paris 1958.

Dies. : Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique. Brüssel 1966.

Dietrich, Ernst Ludwig: Der Urmensch als Androgyn. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 53 (1939), S. 297 – 345.

Diez, Günter: Platons Symposion. Symbolbezüge und Symbolverständnis. In: Symbolon 4 (1978), S. 49 – 75.

Diez, Max: Novalis und das allegorische Märchen. Novalis: Beiträge zu Werk und Persönlichkeit-Friedrich von Hardenbergs, hrsg. v. G. Schulz, Wege der Forschung, 1970, 248, S. 131 - 159.

Dijkstra, Bram: The Androgyne in Nineteenth-Century Art and Literatur. In: Comparative Literature 26 (1974), S. 62 – 73.

Domoradzki, Eva: Und er schuf die Frau nach seiner Sehnsucht. Zum Weiblichkeitsentwurf in Friedrich Schlegels Frühwerk unter besonderer Berücksichtigung des Romans *Lucinde*. In: Der Widerspenstigen Zähmung. Studien zur bezwungenen Weiblichkeit in der Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hrsg. v. Sylvia Wallinger und Monika Jonas. Innsbruck 1986 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Germanistische Reihe 31), S. 169 – 184.

dies.: Und alle Fremdheit ist verschwunden. Status und Funktion des Weiblichen im Werk Friedrich Schlegels. Zur Geschlechtlichkeit einer Denkform. Innsbruck 1992.

Dreyer, Mechthild, **Marböck**, Johannes et al.: Art. ‚Weisheit‘ in: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg Breisgau 2001³, Bd. 10, S. 1033 – 1043.

Duden, Barbara: Geschichte unter der Haut. Stuttgart 1991.

dies.: Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Hamburg, Zürich 1991.

Eder, Anna Maria: Die Metamorphosen der Frau. Zur Funktion der Frauenfiguren in Friedrich Schlegels ‚Lucinde‘, in: „... das Weib, wie es sein sollte.“ hrsg. v. Anna Maria Eder, Bamberg 1986, S. 55 - 65.

Ego, Beate: Art. „Adam“. In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. 12 Bde, Stuttgart, Weimar, 1996, Bd. 1, S. 102 – 102.

Elert, W.: Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes. Eine psychologische Studie, Berlin 1913.

Engel, Manfred: „Träumen und Nichtträumen zugleich“ Novalis‘ Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik. In: Novalis und die Wissenschaften, hrsg. v. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 143 – 167.

Engelhardt, Dietrich: Die Naturwissenschaft der Aufklärung und die romantisch-idealistische Naturphilosophie. in: Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800, hrsg. v. Christoph Jamme und Gerhard Kurz. Stuttgart 1988 (Deutscher Idealismus, Bd. 14), S. 80 - 90.

Engelsing, Rolf: Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800. Stuttgart 1974.

Ernst, Hanspeter: Die Schekhîna in rabbinischen Gleichnissen. Bern, Berlin, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien 1994. (Judaica et Christiana, Bd. 14)

Esselborn, Hans: Poetisierte Physik. Romantische Mythologie in Klingsohrs-Märchen. Aurora 47 (1987), S. 137 – 158.

Exner, Richard: Die Heldin als Held und der Held als Heldin. Androgynie als Umgehung oder Lösung eines Konfliktes. In: Wolfgang Paulsen (Hg.): Die Frau als Heldin und Autorin. Neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur. Bern, München 1979. S. 17 - 54.

ders.: Androgynie und preussischer Staat. Themen, Probleme und das Beispiel von Heinrich von Kleist. Aurora 39 (1979), S. 51 - 78.

ders.: Das berückend Menschliche oder Androgynie in der Literatur. In: Neue deutsche Hefte 181 (1984), S. 254 – 276.

Fambach, Oscar (Hg.): Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik, 1750 – 1850. Ein Lesebuch und Studienwerk, 4 Bde., Berlin 1957 – 1963.

Fankhauser, Regula: „Des Dichters Sophia: Weiblichkeitsentwürfe im Werk von Novalis. Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 1997.

Fauteck, Heinrich: Die Sprachtheorie Friedrich von Hardenbergs (Novalis), Diss. Berlin 1939.

Fauth, W.: Art. “Hermaphroditos”. In: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike. Stuttgart 1967, Bd. 2, S. 1066 – 1067.

Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, 11 Bde.

Fiesel, Eva: Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik, Tübingen 1927.

Fietz, Lothar: Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder. Tübingen 1994.

Flunder, Albert: Die Ästhetik des Frans Hemsterhuis und ihre historischen Beziehungen, Boss 1913.

Frank, Manfred, Schulz, Gerhard: Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka. In: H. Anton, B. Gajek, P. Pfaff (Hrsg.): Geist und Zeichen, Heidelberg 1977, S. 75 – 97.

ders.: Das „fragmentarische Universum“ der Romantik, in: Fragment und Totalität, hrsg. v. L. Dällenbach, Ch. L. Hart Nibbrig, Frankfurt a. M. 1984, S. 212 – 224.

ders.: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a.M. 1985.

ders.: Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und Tiecks Dichtung, Paderborn, München, Wien, Zürich 1990.

ders.: „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a M. 1997.

Fränkel, Hermann: Ovid. Ein Dichter zwischen zwei Welten. Darmstadt 1970.

Freud, Sigmund: Studienausgabe, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, 10 Bde. + Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt/M. 1969 - 1975.

Frevert, Ute: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19.Jh., in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19.Jh., hrsg. v. Ute Frevert, Göttingen 1988, S. 17 - 48.

dies.: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. München 1995.

Frickel, Josef: Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift. Leiden 1984. (Nag Hammadi Studies Bd. 19)

Friedrichsmeyer, Sarah: The androgyne in early German romanticism : Friedrich Schlegel, Novalis and the metaphysics of love. Bern 1983. (Stanford German studies, Bd. 18)

Funk, Julika: Androgynie als Motiv: Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaftliche Annäherungen. Die melancholische (Un-)Ordnung der Geschlechter in der Moderne und die Androgynie-Utopie. In: Ulla Bock, Dorothee Alfermann (Hg.): Androgynie: Vielfalt der Möglichkeiten. Stuttgart, Weimar 1999 (Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung 4), S. 35 – 54.

Gäde, Ernst Georg: Eros und Identität. Zur Grundstruktur der Dichtung Friedrich von Hardenbergs, Marburg 1974. (Marburger Beiträge zur Germanistik, Bd. 48)

Gaffron, Hans-Georg: Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente. Diss. Bonn 1969.

Gaier, Ulrich: Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition. Tübingen 1970. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd.4)

Garber, Marjorie: Verhüllte Interessen. Transvestitismus und kulturelle Angst, Frankfurt a. M. 1993.

Gauss, Hermann: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos in 3 Teilen und 1 Registerband. 7 Bde. Bern 1952 – 1967.

Gauster, Hannelore: Zu Hermaphroditen-Darstellungen in der Antike. In: Frauen – Weiblichkeit – Schrift. Dokumentation der Tagung in Bielefeld vom Juni 1984, hrsg. v. Renate Berger, Monika Hengsbach et al. Berlin 1985 (Argument-Sonderband, Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 14), S. 79 – 98.

Gebelein, Helmut: Zur Alchemie im Werke von Novalis. In: Geheimnisvolle Zeichen. Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis. Hrsg. v. der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiederstedt, Berlin, Leipzig 1998, S. 133 – 140.

Geissendoerfer, Theodore: The concept of „Gemüt“ in Novalis, in: The Journal of English and Germanic Philology, 24. Bd., 1925, S. 197 - 205.

Gerhardt, Marlies: Über Macht und Ohnmacht, in: Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983, hrsg. v. Claudia Opitz, Weingarten 1984, S. 123 - 136.

Gese, H.: Art. ‚Weisheit‘ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1962. Bd. 6, S. 1574 – 1577.

Gerten, Michael: Natur und Naturwissenschaft nach Kants Architektonik der Vernunft, in: Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation, hrsg. v. Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollock, Dorothea Wildenburg. Würzburg 1998, S. 137 – 159.

Gibbons, B. J.: Gender in Mystical and Occult Thought. Behmenism and its development in England. Cambridge 1996.

Giese, Fritz: Der romantische Charakter. Bd.1: Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik. Langensalza 1919.

Die Gnosis. Hrsg. v. Werner Foerster. 2 Bde. München, Zürich 1995.

Goehring, James E. : A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth. In: Vigiliae Christianae 35 (1981), S. 16 - 23.

Goldberg, Arnold M.: Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur: Talmud und Midrasch. Berlin 1969. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 5)

Good, Deirdre J.: Reconstruction the Tradition of Sophia in Gnostic Literatur. Atlanta 1987. (Society of Biblical Literature Monograph Series 32)

bin Gorion, Emanuel: Art. „Eva“. In: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. 10 Bde. Berlin 1932 – 36, Bd. 6, S. 855 – 856.

Graf, Fritz: Art. ‚Hyakinthos‘. In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. hg. v. Cancik, H., Schneider, H., Stuttgart, Weimar 2000, Bd. 5, S. 765 - 767.

Grant, Robert M. The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip. In: Vigiliae Christianae 15 (1961), S. 129 – 140.

Grieshammer, Reinhard: Art. ‚Isis‘. In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider. Stuttgart, Weimar 2000, Bd. 5, S. 1125 – 1126.

Grimm, Jacob, Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 30 Bde., Leipzig 1889.

Grob, Kurt: Ursprung und Utopie. Aporien des Textes. Versuche zu Herder und Novalis. Bonn 1976 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, Bd. 44).

Grunsky, Hans: Jakob Böhme. Stuttgart 1956.

Guttmann, Michael: Art. „Adam in Talmud und Midrasch“. In: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. 10 Bde. Berlin 1932 – 36, Bd. 1, S. 761 – 776.

Haage, Bernhard, Dietrich: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus, Zürich, Düsseldorf 1996.

Haardt, Robert: Schöpfer und Schöpfung in der Gnosis. Bemerkungen zu ausgewählten Aspekten gnostischer Theodizeeproblematik. In: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hrsg. v. Karl-Wolfgang Tröger. Berlin 1980, S. 37 – 48.

Haberkorn, Michaela: Naturhistoriker und Zeiteisen. Geologie und Poesie um 1800. Der Kreis um Abraham Gottlob Werner, Frankfurt a.M. 2004. (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Bd. 87)

Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Darmstadt, Neuwied 1978, S. 61 - 63.

Haering, Theodor: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954.

Hagemann-White, Carol: Thesen zur kulturellen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit, in: Mythos Frau, hrsg. v. Barbara Schaeffer-Hegel, Brigitte Wartmann, Berlin 1984.

dies., Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren ..., in: dies., Maria S. Rerrich (Hg.), Frauen-Männer-Bilder, Berlin 1988, S. 224 – 235.

Hamburger, Käte: Novalis und die Mathematik. Eine Studie zur Erkenntnistheorie der Romantik, in: Romantikforschung, Halle 1929. S. 113 - 184.

Hansen, Erk F.: Wissenschaftswahrnehmung und –umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik. Zeitgenössische Naturwissenschaft und Philosophie im Werk Friedrich von Hardenberg (Novalis). Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Lang 1992. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1350)

Harrauer, Christine: „Ich bin, was da ist ...“ Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit. In: Sphairos. Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Bd. 107/108 (1994/95), S. 337 - 355.

Harris, Adrienne: Geschlecht als Konstrukt. In: Unbestimmte Grenzen. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter, hrsg. v. Jessica Benjamin. Frankfurt a. M. 1995, S. 56 – 92.

Harris, Daniel A.: Androgyny: The Sexist Myth in Disguise. In: Women's studies, 2,2 (1974), S. 171 – 184.

Hassauer-Roos, Friederike J.: Das Weib und die Idee der Menschheit. Zur neueren Geschichte der Diskurse über die Frau. In: Cerquiglini, B., Gumbrecht, H.U. (Hg.): Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe, Frankfurt a. M. 1983, S. 421 – 444.

Haug, Frigga: Sexualisierung des Körpers, Hamburg 1988.

Hausdörfer, Sabrina: Rebellion im Kunstschein. Die Funktion des fiktiven Künstlers in Roman und Kunsttheorie der deutschen Romantik. Heidelberg 1987. (Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 78)

Hausen, Karin: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familien in der Neuzeit Europas: Neue Forschungen, hrsg. v. Werner Conze, Stuttgart 1976, S. 363 - 393.

Havenstein, Edouard: Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen, verbunden mit einer Chronologie seiner Fragmente, Diss. Göttingen/Berlin 1908.

Haym, Rudolf: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870.

Haering, Theodor: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954.

Hecker, J.: Das Symbol der Blauen Blume im Zusammenhang mit der Blumensymbolik der Romantik, Jena 1931. (Jenaer Germanistische Forschungen 17)

Heftrich, Eckhard: Novalis. Vom Logos der Poesie, Frankfurt a.M. 1969. (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhundert Bd. 4)

Heilbrun, Caolyn G.: Towards Androgyny. Aspects of Male and Female in Literature. London 1973.

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. hrsg. v. Verlag der Zürcher Bibel. Zürich 1975.

Heinz, Marion: Liebe und Ehe. Untersuchungen zu Fichtes Eherecht. In: Geschlechtertheorie – Geschlechterforschung: ein interdisziplinäres Kolloquium, hrsg. v. M. Heinz, F. Kuster. In Zusammenarbeit mit der Frauenbeauftragten der Gerhard-Mercator Universität Duisburg. Bielefeld 1998 (Wissenschaftliche Reihe, Bd. 104), S. 16 – 25.

dies.: Kuster, Friederike: „Vollkommene Vereinigung“. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1998 (46), S. 823 – 839.

dies.: Ehe als vollkommene Vereinigung: Johann Gottlieb Fichte, in: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. S. Doyé, M. Heinz, F. Kuster, Stuttgart 2002.

Heinze, R.: Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme. Diss. Münster 1972.

Henderson, Fergus: Romantische Naturphilosophie. Zum Begriff des >Experiments< bei Novalis, Ritter und Schelling. In: Novalis und die Wissenschaft, hrsg. v. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 121 – 140.

Herder, Johann Gottfried: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. In: Ders.: Werke. Hrsg. v. Günter Arnold, Martin Bollacher et al. 10 Bde. Frankfurt a. M. 1985 – 1998, Bd. 5, S. 179 – 660.

Herrmann, Peter: Art. ‚Hermaphroditos‘. In: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. v. W. H. Roscher. Leipzig 1886 – 90. Bd. 1, 2. Abteilung, S. 2311 – 2342.

Hiebel, F.: Novalis. Der Dichter der blauen Blume, München o. J. (1951).

Hilmes, Carola: Die Femme fatale. Ein Weiblichkeitstypus in der nachromantischen Literatur. Stuttgart 1990.

von Hippel, Theodor Gottlieb: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Berlin 1792.

Hirschauer, Stefan: Die soziale Konstruktion der Transsexualität, Frankfurt a. M. 1993.

Hirschfeld, Alice: Die Natur als Hieroglyphe. Ein Beitrag zur Natursymbolik von Hamann bis Novalis, Diss. Breslau 1936.

Hoche, Gerrit: Utopische Liebesentwürfe der Moderne. Zur narrativen Produktion und Reflexion von Geschlechterdifferenzen in Friedrich Schlegels *Lucinde* und Ingeborg Bachmanns *Malina*. Frankfurt a. M. 2010. (Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 7)

Hodkinson, James R.: Novalis und die Poetisierung des Weiblichen, in: H. Uerlings (Hg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 201 – 219.

ders.: Women and Writing in the Works of Novalis. Transformation Beyond Measure? Rochester, New York 2007.

Hoffmann, Volker: Elisa und Robert oder das Weib und der Mann, wie sie sein sollten. Anmerkungen zur Geschlechtercharakteristik der Goethezeit. In: Karl Richter, Jörg Schönert (Hg.): Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozess. Stuttgart 1983, S. 80 – 97.

Hoffmann-Axthelm, Inge: „Geisterfamilie“. Studien zur Geselligkeit der Frühromantik, Frankfurt a. M. 1973. (Studien zur Germanistik, Studienreihe Humanitas)

Holland, Jocelyn: German Romanticism and Science. The Procreative Poetics of Goethe, Novalis and Ritter, New York, London 2009.

Holland-Cunz, Barbara: Soziales Subjekt Natur. Natur- und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien, Frankfurt a. M. 1994.

Holzhausen, Jens: Der „Mythos vom Menschen“ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Pomandres“ (=CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos. Bodenheim 1994. (Athenäum Hain Hanstein: Theophaneia; Bd. 33)

Honegger, Claudia: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750 - 1850. Frankfurt a. M., New York 1991.

Horn, Klaus Peter: Geschlechtsmotive in der Gnosis. Diss. München 1966.

Horodezky, S. A.: Art. „Adam in der Kabbala“. In: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. 10 Bde. Berlin 1932 – 36, Bd. 1, S. 776 – 779.

ders.: Art. „Adam Kadmon“. In: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Berlin 1932, Bd. 1, S. 783 - 787.

Horowitz, Maryanne Cline: The Image of God in Man – is Woman Included? In: Harvard Theological Review 72 (1979), S. 175 – 206.

Horstkotte, Silke: Die Poetik der Androgynie in Novalis' 'Heinrich von Ofterdingen', in H. Uerlings (Hg.): Novalis. Poesie und Poetik, Tübingen 2004, S. 221 – 240.

dies.: Androgyne Autorschaft. Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos, Tübingen 2004 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge Bd. 104).

Hotz-Steinmeyer, Cornelia: Friedrich Schlegels LUCINDE als „Neue Mythologie“. Geschichtsphilosophischer Versuch einer Rückgewinnung gesellschaftlicher Totalität durch das Individuum, Frankfurt a. M., Bern, New York 1985. (Marburger Germanistische Studien 4)

Hudgins, Esther: Das Geheimnis der *Lucinde*-Struktur: Goethes *Die Metamorphose der Pflanzen*. In: The German Quarterly, 49 (1976), S. 295 – 311.

Hühn, Lore: Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte. In: W.H. Schrader (Hg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Amsterdam, Atlanta 1997 (Fichte-Studien, Bd. 12), S. 127 – 151.

Huge, Eberhard: Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegels, Stuttgart 1971. (Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Bd. 6)

von **Hull,** Isabell: 'Sexualität' und bürgerliche Gesellschaft, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jh., hrsg. v. Ute Frevert, Göttingen 1988, S. 49 - 66.

von **Humboldt,** Wilhelm: Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., Berlin 1903 – 1936, Nachdruck: Berlin 1967 – 1968.

Iber, Christian: Frühromantische Subjektkritik, in Wolfgang H. Schrader (Hg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Fichte-Studien Bd. 12, 1997, S. 111 – 126.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Werke, hrsg. v. Friedrich Roth und Friedrich Köppen, (Nachdruck), 7 Bde., Darmstadt 1976 – 1980.

Jai Mansouri, Rachid: Die Darstellung der Frau in Schillers Dramen, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1988. (Europäische Hochschulschriften 1053)

Jauch, Ursula Pia: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft, Wien 1988.

Jervell, Jacob: Image Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen 1960.

Jessen, O.: Art. ‚Hermaphroditos‘. In: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart 1912. Bd. 15. S. 714 – 721.

Jonas, Ludwig, Dilthey, Wilhelm (Hg.): Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde., Berlin 1860 – 63.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke, hrsg. v. Lilly Jung-Merker, Elisabeth Rüf et al., 19 Bde. Olten 1971 – 1983.

Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977.

Kapitza, Peter: Die frühromantische Theorie der Mischung. München 1968.

Kast, Verena: Paare: Beziehungsphantasien oder wie Götter sich in Menschen spiegeln. Stuttgart 1984.

Kayser, Wolfgang: Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen, in: Euphorion 31, 1930, S. 551 - 563.

Kern, Otto: Die Religion der Griechen. 3 Bde. Berlin 1926 – 38.

King, Karen L. (Hg.): Images of the Feminine in Gnosticism. Philadelphia 1988. (Studies in Antiquity and Christianity)

Kittler, Friedrich A.: Der Dichter, die Mutter, das Kind. Zur romantischen Erfindung der Sexualität, in: Romantik in Deutschland: ein interdisziplinäres Symposium, hrsg. v. R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 102 – 114.

ders. : Die Irrwege des Eros und die „absolute Familie“. Psychoanalytischer und diskursanalytischer Kommentar zu Klingohrs Märchen in Novalis‘ >Heinrich von Ofterdingen<. In: Psychoanalytische

und psychopathologische Literaturinterpretation, hrsg. v. B. Urban, W. Kudsus, Darmstadt 1981 (Ars Interpretandi, Bd. 10), S. 421 – 473.

Klotz, Volker: Das europäische Kunstmärchen. Fünfundzwanzig Kapitel seiner Geschichte von der Renaissance bis zur Moderne, Stuttgart 1985.

Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, Tübingen 1966.

Körner, Josef: Neues vom Dichter der Lucinde. Mitteilungen aus Friedrich Schlegel jüngst entdecktem handschriftlichen Nachlass. In: Preussische Jahrbücher, 183, 1921, S. 309 - 330.

Kontje, Todd: Ein Weltbürger aus der Provinz: Novalis, Europa und der Orientalismus. In: Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hrsg. v. E. Sent, Weimar 2003 (Weissenfelder Kulturtraditionen Bd. 3), S. 209 – 227.

Korff, Wilhelm: Das Märchen als Urform der Poesie. Studien zum Klingsohrmärchen des Novalis, Diss. Erlangen 1941.

Koschorke, Klaus: Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium“. Wiesbaden 1975.

Koutroumboussis, Georgios L.: Interpretation der Aristophanesrede im Symposion Platons. In: Platon 20 (1968), S. 194 – 211.

Koyré, Alexander: La philosophie de Jacob Boehme, Paris 1929.

Kraus, Gerhard: Naturpoesie und Kunstpoesie im Frühwerk Friedrich Schlegels. Erlangen 1985. (Erlanger Studien 64)

Kraut, Gisela: Weibliche Masken. Zum allegorischen Frauenbild des späten 18. Jh., in: Revolution und Neue Weiblichkeit 1760-1830, hrsg. v. Viktoria Schmidt-Luisenhoff, Marburg 1989, S. 340 - 357.

Kreft, Jürgen: Die Entstehung der dialektischen Geschichtsmetaphysik aus den Gestalten des utopischen Bewusstseins bei Novalis, in: DVJs, 39. Jahrgang, 1965, S. 213 - 245.

Kretschmar, G.: Art. ‚Gnosis‘ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1958³, Bd. 2, S. 1648 – 1661.

Kreuzer, Ingrid: Novalis' „Die Lehrlinge zu Sais“. Fragen zur Struktur, Gattung und immanenten Ästhetik. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller Gesellschaft 23 (1979), S. 276 – 308.

Krings, Hermann: Natur als Subjekt (Schelling), hrsg. v. Reinhard Heckmann, Hermann Krings und R.W. Meyer. Stuttgart, Bad Caunstadt 1985 (Problemata, Bd 106), S. 111 - 128.

Kristeva, Julia: Geschichten von der Liebe. Frankfurt a. M. 1989.

Krüger, Gerhard: Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt a. M. 1948.

ders.: Eros und Mythos bei Plato. Frankfurt a. M. 1978.

Kuhn, Hugo: Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 5, 1950/51, S. 161 – 178 und S. 358 - 384.

Kurz, Gerhard: Apollo und die Natur. Zum Zusammenhang von Wissenschaft, Literatur und Philosophie um 1800, in: Natur, Kunst, Freiheit. Deutsch Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht, hrsg. v. M. J. Siemek, Fichte-Studien-Supplementa Bd. 10, Amsterdam, Atlanta 1998, S. 143 – 158.

Kuzniar, Alice: Hearing Woman's Voices in *Heinrich von Ofterdingen*. Publications for the Modern Language Association, Bd. 107 (1992), S. 1196 – 1207.

Kvam, Kristen E., Scheering, Linda S., Ziegler, Valarie H. (Hg.): Eve & Adam: Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender. Bloomington 1999.

Lambert, Johann Heinrich: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, Erstausgabe Leipzig 1764, Berlin 1990.

Landweer, Hilge: Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: Feministische Studien, 2 (1993), S. 34 - 43.

dies.: Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte, in: Theresa Wobbe, Gesa Lindemann (Hg.): Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a. M. 1994, S. 147 – 176.

dies.: Geschlechterklassifikation und historische Deutung, in: Klaus E. Müller, Jörn Rüsen (Hg.): Historische Sinnbildung, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 142 - 164.

Lange, Sigrid: Zum Beispiel 'Lucinde'. Das Ewigweibliche im Horizont der bürgerlichen Emanzipation, in: Weimarer Beiträge 33, 1987, S. 616 - 631.

dies.: Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800. Leipzig 1992.

Langer, Georg: Die Erotik der Kabbala. München 1989.

Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt a. M. 1992.

Lehmann, Christine: Das Modell Clarissa. Liebe, Verführung, Sexualität und Tod der Romanheldinnen des 18. und 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1991.

Leisegang, Hans: Die Gnosis. Leipzig 1924.

Lesky, Erna: Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken. Mainz 1950. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 19)

Leusing, Reinhard: Die Stimme als Erkenntnisform – zu Novalis' Roman „Die Lehrlinge zu Sais“, Stuttgart 1993.

Levison, John R.: Portrait of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch. Sheffield 1988. (Journal for the study of Pseudepigrapha supplement series, Bd. 1)

Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation, Paderborn 2003.

Littlejohns, Richard: The ‚Bekenntnisse eines Ungeschickten‘: A Re-examination of Emanzipatory Ideas in Friedrich Schlegel's Lucinde. In: The Modern Language Review, 72, 1977, S. 605 – 614.

Llewellyn, R. T.: Jacob Böhmes Kosmogonie in ihrer Beziehung zur Kabbala. In: Anataios 5 (1964), S. 237 – 250.

Loheide, Bernhard: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs. Amsterdam, Atlanta 2000.

Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. Stuttgart 1968. (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 32)

Luginbühl, Marianne: Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient. Diss. Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien 1992. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XV: Klassische Sprachen und Literatur, Bd. 58)

Lüthi, Kurt: Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion. Wien, Köln, Graz 1985. (Literatur und Leben, Bd. 26)

MacKinnon, Catherine A.: Geschlechtergleichheit: Über Differenz und Herrschaft, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie: Differenz und Lebensqualität, Frankfurt a. M. 1996, S. 140 - 173.

Mähl, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Diss. Hamburg 1961.

ders.: Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des „Allgemeinen Brouillons“, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, 1963, S. 139-250.

ders.: Novalis' Wilhelm Meister-Studien des Jahres 1797, in: Neophilologus, 47, 1963, S. 286 - 305.

Mahoney, Dennis F.: Die Poetisierung der Natur bei Novalis. Beweggründe, Gestaltung, Folgen, Bonn 1980. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 286)

Maier, Johann: Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen. München 1995.

ders.: Art. "Kabbalah". In: J. Maier: Judentum von A bis Z. Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg, Basel, Wien 2001.

Maihofer, Andrea: Geschlecht als Existenzweise, Frankfurt a. M. 1995.

dies.: Geschlechterdifferenz – eine obsoletere Kategorie? In: H. Uerlings, K. Hölz, V. Schmidt-Linsenhoff (Hg.): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin 2001, S. 55 – 72.

Markwardt, Bruno: Geschichte der deutschen Poetik, Bd.3: Klassik und Romantik, Berlin 1958.

Maruce, Ludwig: Obszön. Geschichte einer Entrüstung. Zürich 1984.

Mattenklott, Gert: Der Sehnsucht eine Form. Zum Ursprung des modernen Romans bei Friedrich Schlegel; erläutert an der Lucinde. In: Zur Modernität der Romantik, hrsg. v. Dieter Bänisch, Stuttgart 1977. (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft 8)

Meeks, Wayne A.: The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. In: History of Religions 13 (1973/74), S. 165 – 208.

Meiners, Christoph: Geschichte des weiblichen Geschlechts. 4 Bde. Hannover 1788 - 1800.

Menninghaus, Winfried (Hg.): Friedrich Schlegel. Theorie der Weiblichkeit. Frankfurt a. M. 1983.

ders.: Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunststheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt a. M. 1987.

Meyer-Kreutler, Eckhardt: Die Leiden der jungen Wertherin. Weibliche Sozialisation durch Literatur im späten 18. Jh., in: Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700 - 1848). Festschrift für Wolfgang Martens zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Wolfgang Frühwald und Albertino Martino. Tübingen 1989, S. 225 - 248.

Michel, Willy: Der ‚innere Plural‘ in der Hermeneutik und Rollentheorie des Novalis. In: Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. v. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn 1987, S. 33 – 50.

Middel, Eike: Nachwört zu Friedrich Schlegels ‚Lucinde‘ und Schleiermachers ‚Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde‘, Leipzig 1970.

Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis. Übers. und hrsg. v. August Wünsche. Leipzig 1881. (Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim)

Mielke, Ursula: Art. ‚Sapientia (Sophia, Weisheit)‘ in: Lexikon der christlichen Ikonographie. Rom, Freiburg, Basel, Wien 1972, Bd. 4, S. 39 – 43.

Möhrmann, Renate: Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution. Stuttgart 1977.

Müller, Gerhard: Die Mythen der platonischen Dialoge. In: Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft 32 (1963), S. 77 - 92.

Nagel, Peter: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hrsg. v. Karl-Wolfgang Tröger. Berlin 1980, S. 49 – 70.

Nagl-Docekal, Herta: Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M. 1999.

Naumann, Barbara: Musikalisches Ideen-Instrument. Das Musikalische in Poetik und Sprachtheorie der Frühromantik. Stuttgart 1990.

dies.: Friedrich Schlegel: Die Dynamisierung der Geschlechtertheorie. In: Marion Heinz, Sabine Doyé (Hg.): Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600 – 1850). Berlin 2012 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 27), S. 341 – 350.

Neubauer, John: Stimulation Theory of Medicine in the Fragments of Friedrich von Hardenberg. Diss. Northwestern University 1965.

Neumann, Gerhard: Ideenparadiese. Aphoristik bei Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe. München 1976.

Neusner, Jacob: Androgynous Judaism. Masculine and Feminine in the Dual Torah. Macon 1993.

Nicholson, Linda: Was heisst ‚gender‘? In: Geschlechterverhältnisse und Politik, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M. 1994, S. 188 – 220.

Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Hrsg. v. R. Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. 3., nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden mit einem Begleitband. Stuttgart, Bd. 1: 1977, Bd. 2: 1981, Bd. 3: 1983, Bd. 4 wird nach der 2. Aufl. 1975, Bd. 5 nach der 1. Aufl. 1988 zitiert.

ders. Werke. Hrsg. und kommentiert v. G. Schulz. München 1969 (Beck’s kommentierte Klassiker). Studienausgabe 1977. 3. Auflage 1987 auf der Grundlage der zweiten, neubearbeiteten Auflage 1981.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba. Bern, Berlin, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien 1998. (Judaica et Christiana Bd. 17)

O’Regan, Cyril: Gnostic Apocalypse. Jacob Boehme’s Haunted Narrative. New York 2002.

Oswald, Nico: "Urmensch" und "Erster Mensch". Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur. Diss. Berlin 1970.

Otis, Brooks: Ovid as an Epic Poet. Cambridge 1966.

Ovidius Naso, Publius: Metamorphosen. Übers. und hrsg. v. Erich Rösch. München 1968.

Paschek, Carl.: Der Einfluss Jacob Böhmes auf das Werk Friedrich von Hardenbergs: Novalis. Phil. Diss. Bonn 1967.

Paulsen, Wolfgang: Friedrich Schlegels *Lucinde* als Roman. In: The Germanic Review, 21, 1946, S. 173 – 190.

Petersen, Julius: Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern, in: Die Ernte. Abhandlungen zur Literaturwissenschaft. Franz Muncker zu seinem 70. Geburtstag, hrsg. v. Fritz Strick und Hans Heinrich Borchardt, Halle 1926, S. 117 - 175.

Das **Philippus-Evangelium** (Nag-Hammadi-Codex II,3), neu hrsg., übers. und erklärt von Hans-Martin Schenke. Berlin 1997. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 143)

Pieper, Josef: Über die platonischen Mythen. München 1965.

Piras, Claudia: Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis. Eros, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposion. Frankfurt a. M. 1997. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 530)

Pikulik, Lothar: Schwelle und Übergang. Zu einem Schlüsselmotiv der Romantik. Aurora 53 (1993), S. 13 – 24.

Platon: Sämtliche Dialoge, hrsg. v. Otto Apelt et al. 7 Bde. München 1988.

ders.: Werke in acht Bänden griechisch und deutsch, hrsg. v. Günther Eigler et al. Darmstadt 1974.

Pockels, Carl Friedrich: Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens. 5 Bde. Hannover 1797-1892.

ders.: Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts. 4 Bde. Hannover 1805-1808.

Polheim, Karl Konrad: Die Arabeske: Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik. München, Paderborn, Wien 1966.

ders.: Friedrich Schlegels Lucinde. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie, 88 (1969), S. 61 – 90.

Pollok, Konstantin: Was ist Materie? Zur Rekonstruktion einer Begriffsgenese, in: Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation, hrsg. v. Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollock, Dorothea Wildenburg. Würzburg 1998, S. 223 – 240.

Pöschel, Viktor: Mythologie und Dichtung in den Metamorphosen Ovids. In: Acta Philologica Aenipontana 1 (1962), S. 63 – 64.

Pouvreau, Ruth: Schöpferische Weltbetrachtung. Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik. Amsterdam, New York, 2002.

Querner, Hans: Das Phänomen der Zweigeschlechtlichkeit im System der Naturphilosophie von Schelling, in: Ludwig Hasler (Hrsg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Stuttgart 1981, S. 139 – 143.

Quispel, Gilles: Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: Eranos-Jahrbuch, 12 (1953) S. 195 – 234.

ders.: Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis. In: Eranos-Jahrbuch 36 (1967), S. 9 - 30.

Raehs, Andrea: Zur Ikonographie des Hermaphroditen. Begriff und Problem von Hermaphroditismus und Androgynie in der Kunst. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1990. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte 113)

Rehm, Walter: Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis – Hölderlin – Rilke, Düsseldorf 1950.

Reinhardt, Karl: Platons Mythen. In: ders.: Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, hrsg. v. Carl Becker. Göttingen 1960. S. 219 – 295.

Richter-Schröder, Karin: Frauenliteratur und weibliche Identität. Theoretische Ansätze zur Entwicklung der neuen deutschen Frauenliteratur, Frankfurt a.M. 1986.

Ritter, Johann, Wilhelm.: Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen und Bemerkungen über den Galvanismus. Weimar, 1798.

Rohde-Dachser, Christa: Unbewusste Phantasie und Mythenbildung in psychoanalytischen Theorien über die Differenz der Geschlechter. In: *Psyche* 43 (1989), S. 193 – 218.

dies.: Männliche und weibliche Homosexualität. In: *Psyche* 48 (1994), S. 827 – 841.

Römer, L.S.A.M. v.: Über die androgynische Idee des Lebens. In: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 5 (1903), S. 707 – 939.

Rosen, Stanley: *Plato's Symposium*. New Haven, London 1968.

Rothschuh, Karl Ed.: Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik, in: *Romantik in Deutschland: ein interdisziplinäres Symposium*, hrsg. v. R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 243 – 266.

Rudolph, Kurt: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen 1994³.

ders.: Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“. In: ders.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden, New York, Köln 1996, S. 170 - 189.

ders.: Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation. In: ders.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden, New York, Köln 1996, S. 123 – 143.

ders.: Art. ‚Gnosis‘. In: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart, Weimar 1998, Bd. 4, S. 1117 – 1125.

Rühling, Frank: *Friedrich von Hardenbergs Auseinandersetzung mit der kritischen Transzendentalphilosophie. Aspekte eines Realitätsbegriffes in den „Fichte-Studien“*. [Diss. Masch.] Jena, 1995.

Runte, Annette: Androgynie als Pathos und Travestie als Satire. Zum literarischen Einsatz von Geschlechts-Umkehrung und Geschlechts-Umwandlung. In: *Frauen – Literatur – Politik*, hrsg. v. Annegret Pelz, Marianne Schuller et al. Hamburg 1988 (Argument Sonderband, Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 21/22), S. 94 – 109.

Rusterholz, Sibylle: Elemente der Kabbala bei Jacob Böhme, in: Bonheim, Günther, Kattner, Petra (Hrsg.): *Mystik und Schriftkommentierung. Böhme-Studien (1). Beiträge zu Philosophie und Philologie*, Berlin 2007, S. 15 - 45.

Samuel, Richard: Der berufliche Werdegang Friedrich von Hardenbergs, in: *Romantik- Forschungen*, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 16, 1929, S. 85 – 112.

Sandkühler, H. J.: Art. „Adam Kadmon“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter. Darmstadt 1971 – 2007, Bd. 1. S. 78 – 81.

Saul, Nicholas: „Poëtisierung d[es] Körpers“. Der Poesiebegriff Friedrich von Hardenbergs (Novalis) und die anthropologische Tradition, in H. Uerlings (Hg.): *Novalis. Poesie und Poetik*, Tübingen 2004, S. 151 – 169.

Scheich, Elvira (Hg.): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg 1996.

Schellenberger-Diedrich, Erika: *Geopoetik. Studien zur Metaphorik des Gesteins in der Lyrik von Hölderlin bis Celan*. Bielefeld 2006.

Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph: *Werke. Historisch-kritische Ausgabe* hrsg. von J. Jantzen, T. Buchheim, W. G. Jacobs und S. Peetz. Stuttgart. 1976ff.

Schenke, Hans-Martin: *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*. Göttingen 1962.

Schiller, Friedrich: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, hrsg. v. Julius Petersen et al., Weimar 1943ff.

Schipflinger, Thomas: Die Sophia bei Jakob Böhme. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 41 (1986), S. 195 – 210.

Schlaffer, Hannelore: Frauen als Einlösung der Romantischen Kunsttheorie. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 21 (1977), S. 274 - 296.

dies.: Mutterbilder, Marmorbilder. Die Mythisierung der Liebe in der Romantik, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 36 (1986), S. 304 - 319.

Schlaffer, Heinz: *Musa iocasa. Gattungspoetik und Gattungsgeschichte der erotischen Dichtung in Deutschland*, Stuttgart 1971.

Schlagdenhauffen, A.: Klingsohr – Goethe?, in: *Un Dialogue des nations. Mélanges Fuchs*. München-Paris 1967, S. 121 - 130.

von **Schlegel, August Wilhelm:** *Sämtliche Werke*, hrsg. v. E. Böcking, Teile 1 - 12 in 7 Bde., Leipzig 1846 - 47.

Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, 23 Bde., München, Paderborn, Wien 1958ff.

Schmidt, Thomas E.: *Die Geschichtlichkeit des frühromantischen Romans. Literarischen Reaktionen auf Erfahrungen eines kulturellen Wandels*, Tübingen 1989.

Schmitt, Erich (Hg.): *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, 2 Bde., Leipzig 1913.

Schmitz, Bettina: *Psychische Bisexualität und Geschlechterdifferenz. Weiblichkeit in der Psychoanalyse*. Wien 1996.

Schneider, Ferdinand Josef: *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jhs. Prolegomena zu einer Geschichte der Dt. Romantik*, Prag 1909.

Schneider, Martin: *Die Reise zu sich selbst: Novalis, Hyazinth und Rosenblüte*. In: Klaus Lindemann (Hrsg.): *Wege zum Wunderbaren. Romantische Kunstmärchen und Erzählungen*, Paderborn, Zürich 1997 (Modellanalysen Literatur, Bd. 27), S. 9 – 29.

Scholem, Gershom: *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*. Berlin 1935.

ders.: *Ursprünge und Anfänge der Kabbala*. Berlin 1962. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Bd. 3)

ders.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt a. M. 1973.

ders.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Frankfurt a. M. 1977.

ders.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M. 1980.

Scholten, Clemens: Art. ‚Gnosis‘ in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau 1995³, Bd. 4, S. 802 - 809.

Scholz, Hannelore: Widersprüche im bürgerlichen Frauenbild: zur ästhetischen Reflexion und poetischen Praxis bei Lessing, Friedrich Schlegel und Schiller, (Ergebnisse der Frauenforschung) Weinheim 1992.

Schröder, Hannelore: Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J.G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, Frankfurt am Main, New York 1979. (Campus: Forschung, Bd. 91)

Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Freiburg, Basel, Wien 1989.

Schuller, Marianne: Literarische Szenarien und ihre Schatten. Orte des „Weiblichen“ in literarischen Produktionen, in: Ringvorlesungen „Frau und Wissenschaft“, Marburg 1979, S. 79 - 103.

Schulz, Gerhard: Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis), in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 7, 1963, S. 253 – 312.

ders.: Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle. In: Novalis und die Wissenschaften. Hrsg. v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997, S. 213 - 237.

Schuhmacher, Hans: Narziss an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen. Schwerpunkte-Germanistik, Wiesbaden 1977.

Schumacher, Käthe: Die Signaturenlehre bei Paracelsus, Diss. Köln 1953.

Schuscheng, Dorothe: Arbeit am Mythos Frau. Weiblichkeit und Autonomie in der literarischen Mythenrezeption Ingeborg Bachmanns, Christa Wolfs und Gertrud Leuteneggers. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1987. (Europäische Hochschulschriften. Deutsche Sprache und Literatur, 1006)

Schwab, Dieter: Art. ‚Familie‘. In: Brunner, Otto V. et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 6 Bde., Stuttgart 1974 - 92, Bd. 2, S. 253 – 301.

Schwally, Friedrich: Die biblischen Schöpfungsberichte. In: Archiv für Religionswissenschaft 9 (1906), S. 159 – 175.

Secor, Cynthia: Androgyny: An early reappraisal. In: Women's studies, 2,2 (1974), S. 161 – 169.

Sevrin, Jean-Marie: Les nocces spirituelles dans l'Evangile selon Philippe. In: Le Muséon, 87 (1974), S. 143 – 193.

Simon-Kuhlendahl, Claudia: Das Frauenbild der Frühromantik. Übereinstimmung, Differenzen und Widersprüche in den Schriften von Friedrich Schlegel, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Novalis und Ludwig Tieck. Diss., Kiel 1991.

Snelders, Henricus Adrianus Marie: Atomismus und Dynamismus im Zeitalter der Deutschen Romantischen Naturphilosophie, in: Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium, hrsg. v. R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 187 – 201.

Sohni, Hans: Die Medizin der Frühromantik. Novalis' Bedeutung für den Versuch einer Umwertung der „Romantischen Medizin“. Freiburg i. B. 1973.

Specht, Benjamin: Physik als Kunst. Die Poetisierung der Elektrizität um 1800, Berlin, New York 2010. (Studien zur deutschen Literatur Bd. 193)

Spickernagel, Ellen: „Helden wie zarte Knaben oder verkleidete Mädchen“. Zum Begriff der Androgynität bei Johann Joachim Winckelmann und Angelika Kaufmann. In: Frauen – Weiblichkeit - Schrift, hrsg. v. Renate Berger, Monika Hengsbach et al. Dokumentation der Tagung in Bielefeld vom Juni 1984. Berlin 1985. (Argument-Sonderband. Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 14)

Stadler, Ulrich: „Ich lehre nicht, ich erzähle.“ Über den Analogiegebrauch im Umkreis der Romantik. In: Athenäum 1993 (3), S. 83 – 105.

ders.: Novalis und Lavater. Hardenbergs „höhere Physiognomie“ im 'Heinrich von Ofterdingen'. in: Physiognomie und Pathognomie. Zur literarischen Darstellung von Individualität. Festschrift für Karl Pestalozzi zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Wolfram Groddeck und Ulrich Stadler. Berlin/New York 1994, S. 186 - 201.

ders.: Der Leib als „lehrreichste Schrift“ und als „Tempel“- Die Deutung der menschlichen Gestalt durch Friedrich von Hardenberg (Novalis). in: Schriften zur Symbolforschung 10 (1995), S. 293 - 303.

ders.: Der Traum bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: Farbige Träume aus den durchsichtigen Gedanken, hrsg. v. U.V. Kamber, Solothurn 1996 (Veröffentlichungen der Zentralbibliothek Solothurn, Bd. 23), S. 127 – 135.

ders.: Zur Anthropologie Friedrich von Hardenbergs (Novalis). In: Novalis und die Wissenschaften. Hrsg. v. Herbert Uerlings. Tübingen 1997, S. 87 - 105.

Stauder, Thomas: Die literarische Travestie: terminologische Systematik und paradigmatische Analyse. Diss. Frankfurt a. M. 1993. (Vergleichende Literaturwissenschaft 72)

Stein, Klaus: Naturphilosophie der Frühromantik, Paderborn 2004.

Stemberger, Günter: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Text – Erläuterungen. München 1989.

ders.: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 1992⁸.

Stephan, Inge: „Da werden Weiber zu Hyänen ...“. Amazonen und Amazonenmythen bei Schiller und Kleist, in: Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung in Hamburg vom Mai 1983, hrsg. v. Inge Stephan und Sigrid Weigel (Literatur im historischen Prozess, Argument Sonderband, Neue Folge 11).

dies.: „Dass ich Eins und doppelt bin ...“. Geschlechtertausch als literarisches Thema. In: Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft, Literatur im historischen Prozess, Argument-Sonderband 96, Neue Folge 6, 1983, S. 153 – 175.

dies.: Bilder und immer wieder Bilder ... Überlegungen zur Untersuchung von Frauenbildern in männlicher Literatur, in: Die verborgene Frau, hrsg. v. Inge Stephan und Sigrid Weigel, Berlin 1983, (Literatur im historischen Prozess, Argument-Sonderband 96, Neue Folge 6), S. 15 - 34.

Steputat, Robert: Frauenbilder im Roman der Frühromantik. Von Diotima zu Violette. Hamburg 2011 (Poetica. Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd. 114)

Stieghahn, Joachim: Magisches Denken in den Fragmenten Friedrich von Hardenbergs, Diss. Berlin 1964.

Stoller, Silvia, **Vetter,** Helmuth (Hg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, Wien 1997.

Strack, Hermann L., **Billerbeck**, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 7 Bde. München 1922 – 1961.

Strich, Fritz: Die Mythologie in der Deutschen Literatur von Klopstock bis Richard Wagner, Halle 1910.

Striedter, Jury: Die Komposition der „Lehrlinge zu Sais“. In: Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs, hrsg. v. G. Schulz. Darmstadt 1970 (Wege der Forschung, Bd. 248), S. 259 - 282.

ders.: Die Fragmente des Novalis als „Präfigurationen“ seiner Dichtung, München 1985.

Ströker, Elisabeth: Theoriewandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1982.

Summerer, Stefan: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs, Bonn 1974. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Bd. 78)

Teugels, L.: The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation. In: The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions, hrsg. v. Gerard P. Luttikhuisen. Leiden, Boston, Köln 2000, S. 107 – 127. (Themes in Biblical Narratives Bd. 3)

Theophrast: Charaktere, hrsg v. Peter Steinmetz. 2 Bde. München 1960.

Thierstein, Johann R.: Novalis und der Pietismus, Diss. Bern 1910.

Tornieporth, Gerda: Studien zur Frauenbildung. Ein Beitrag zur historischen Analyse lebensweltorientierter Bildungskonzeption. Weinheim/Basel 1979.

Tröger, Karl-Wolfgang: Die gnostische Anthropologie. In: Kairos 23 (1981), S. 31 – 42.

Uerlings, Herbert: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991.

ders.: Novalis und die Wissenschaften. Forschungsstand und Perspektiven, in: Novalis und die Wissenschaften, hrsg. v. H. Uerlings, Tübingen 1997, S. 1 – 20.

ders.: Die Bedeutung des Bergbaus für den *Heinrich von Ofterdingen*, in: Sent, Eleonore (Hg.): Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis zum 200. Todestag), Weimar 2003 (Weissenfelder Kulturtraditionen Bd. 3), S. 25 – 55.

Unger, Rudolf: Das Wort „Herz“ und seine Begriffssphäre bei Novalis. Umriss einer Bedeutungs-entwicklung, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologische-Historische Klasse, Neue Folge, Bd. 2, Göttingen 1937.

Vetterling-Braggin, Mary: „Femininity“, „Masculinity“ and „Androgyny“. A Modern Philosophical Discussion. Totowa 1982.

Vietor, Sophia: Das Wunderbare in den Märchen von Goethe und Novalis. Halle, Zürich 1995.

dies.: Astralis von Novalis. Handschrift – Text – Werk. Würzburg 2001 (Stiftung für Romantikforschung, Bd. 15).

Voerster, Erika: Märchen und Novellen im klassisch-romantischen Roman, Bonn 1966 (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 23).

Vogt, Kari: „Becoming Male“: A Gnostic and Early Christian Metaphor. In: Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, hrsg. v. Kari Elisabeth Borresen. Oslo 1991. S. 172 – 187.

Wald, Stephen G.: The Doctrine of the Divine Name. An Introduction to Classical Kabbalistic Theology. Atlanta 1988 (Brown Judaic Studies Bd. 149).

Walzel, Oskar F. (Hg.): Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, Berlin 1890.

ders.: Grenzen von Poesie und Unpoesie, Frankfurt a.M. 1937.

Wanning, Berbeli: Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg), in: W. H. Schrader (Hrsg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Amsterdam, Atlanta, 1997 (Fichte-Studien, Bd. 12), S. 153 – 168.

Weber, Jutta: Sprechen wovon sich nicht sprechen lässt? Zum Naturbegriff in der aktuellen feministischen Debatte, in: Feministische Studien 2 (1997), S. 109 – 120.

Wedekind-Schwertner, Barbara: „Dass ich eins und doppelt bin“. Studien zur Idee der Androgynie unter besonderer Berücksichtigung Thomas Manns. Frankfurt a. M., Bern, New York, Nancy 1984. (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur Bd. 785)

Wehr, Gerhard: Jakob Böhme. Ursprung. Wirkung, Textauswahl, Wiesbaden 2010.

Weiblichkeitsbilder. Gespräch zwischen Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen und Marianne Schuller. In: Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen et al., Gespräch mit Herbert Marcuse. Frankfurt a. M. 1978.

Weigel, Sigrid: Wider die Romantische Mode. Zur ästhetischen Funktion des Weiblichen in Friedrich Schlegels „Lucinde“, In: Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft, Literatur im historischen Prozess, Argument-Sonderband 96, Neue Folge 6, 1983, S. 67 – 82.

dies.: Feministische Literaturwissenschaft, Hamburg 1984.

dies.: Frau und „Weiblichkeit“. Theoretische Überlegungen zur feministischen Literaturkritik. In: Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung in Hamburg vom Mai 1983, hrsg. v. Renate Berger, Jeanette Clausen et al. Berlin 1984 (Argument Sonderband. Literatur im historischen Prozess. Neue Folge 11), S. 103 – 113.

Weiland, Werner: Der junge Friedrich Schlegel oder Die Revolution in der Frühromantik, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968. (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, Bd. 6)

Weiler, Gerda: Der enteignete Mythos. Eine feministische Revision der Archetypenlehre C.G. Jungs und Erich Neumanns, Frankfurt a. M., New York 1991.

Wellner, Uli: Zur Biologie der Geschlechterdifferenzierung, in: Heide Kellner (Hg.), Geschlechtsunterschiede, Weinheim 1979, S. 93 – 126.

Wesseling, Klaus-Gunther: Art. ‚Valentinos‘ in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 12, Herzberg 1997, S. 1067 – 1084.

Wetzels, Walter D.: Johann Wilhelm Ritter: Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik, Berlin, New York 1973.

Wienbruch, Ulrich: Das universelle Experiment. Eine Untersuchung zum Verständnis der Liebe bei Friedrich Schlegel. Diss. Köln 1964.

Williams, Michael A.: Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts. In: Gender and Religion: On the Complexity of Symbol, hrsg. v. Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell und Paula Richman. Boston 1986, S. 196 – 227.

Woldrich, Ingrid: Friedrich Schlegel und Johann Joachim Winckelmann, Diss., Innsbruck 1970.

Wolff, Charlotte: Bisexuality. A Study. London, Melbourne, New York 1979.

Wolf, N.R.: Die Gestalt Klingsors in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Südostdeutsche Semesterblätter, München 1976, 19. Heft, S. 1 - 19.

Wolfson, Elliot R.: Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne. In: The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Identity and Culture, hrsg. v. Laurence J. Silberstein und Robert L. Cohn. New York 1994, S. 166 – 204.

dies.: Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism. New York 1995.

Wührl, Paul-Wolfgang: Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen, Baltmannsweiler 2003.

Yang, Myung Ae: Idealbilder - Zerrbilder. Romantische Konzeptionen des Orients um 1800. Frankfurt a.M. 2013 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 2033).

Zagari, Luciano: „Ein Schauspiel für Eros“. Nihilistische Dimensionen in Friedrich von Hardenbergs allegorischem Märchen. Aurora 42 (1982), S. 130 – 142.

Zandee, Jan: Gnostic Ideas on the Fall and Salvation. In: Numen 11 (1964), S. 13 – 74.

Ziegler, Konrat: Mensch- und Weltenwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur 16 (1913), S. 529 – 573.

The Zohar. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. 5 Bde. London 1931 – 193